محتويات العدد 35

شتاء 1425هـ/2004م

كلمة التحرير

تمر أمتنا في هذه الأيام بظروف تتسم بالاضطراب الباعث على الحيرة والقلق، فمن متفائل يقول بأنّ هذا الليل لابد أن يعقبه فجر؛ ومن متسائل أليس لهذا الليل الطويل من آخر! ومن قائل إنّ الواقع القائم لا فكاك منه، وتيارات العولمة الهادرة لا قبل لأحد في مواجهتها، فلنتكيف معها ولنوجه أشرعتنا في الاتجاه الذي تقودنا إليه. ويبدو أن الأمة قد افتقدت البوصلة الهادية إلى المنهج السليم الذي يمكنها من استعادة فاعليتها وقدر ا وإراد ا وتتمكن من ثمّ من تقرير مصيرها بنفسها. وهذه الخصائص الثلاث **الفاعلية** و**القدرة** و**الإرادة** شروط أساسية لتجاوز محن كهذه، بكل ما لها من انعكاسات وتشعبات؛ فإذا لم تستعد الأمة فاعليتها وقدر ا وإراد ا ومن ثم تقرير مصيرها بنفسها، فإ ا بمقتضى قوانين هذا الكون وقواعد الاجتماع تكون قد بلغت سن الشيخوخة وحقت عليها كلمة الاستبدال. وهذه الأمة ارتبطت في تكوينها وفي بنائها وفي سيرور ا التاريخية بمصادر هداية خالدة ثابتة، قادرة عندما يحسن الرجوع إليها أن تقدم سائر المؤشرات المطلوبة لاستعادة الفاعلية، وإعادة بناء القدرة، وتحقيق الإرادة التي تمكن من استيفاء بقية الشروط والصفات التي يتوقف عليها النهوض الحضاري والعودة إلى حالة الشهود. وهذه المصادر هي كتاب الله وبيانه من سنة نبيه الثابتة الصحيحة. ولكن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن؛ أي أن فاعلية القرآن لا تتحقق من مجرد وجوده بين ظهرانينا، ولكنها تأتي من الإنسان القارئ المتدبر، فالبشر هم الذين يقرؤون ويتدبرون ويعكفون ويتفكرون ويرتلون، ليصلوا إلى كيفية الإمساك بمقود واقعهم وتوجهه نحو التغير والصلاح.

وتشن اليوم على القرآن ا يد معركة لا هوادة فيها؛ معركة تعيد إلى الأذهان معارك مشركي قريش وجيرا م من أهل الكتاب المبدل المحرف ﴿لَا تسمعوا لِهذَا الْقُرآن والْغوا فِيهِ لَعلكُم تغلِبونَ﴾ (فصلت: 26)، ﴿وقَالُوا أساطِير الْأَولِين اكْتتبها فَهِي تملَى علَيهِ بكْرةً وأَصِيلًا﴾ (الفرقان: 5)، ﴿ولَقَد نعلَم أَنهم يقُولُونَ إِنما يعلمه بشر لسانُ الذِي يلْحِدونَ إِلَيهِ أَعجمِي وهـذَا لِسانٌ عربِي مبِين﴾ (النحل: 103) ﴿وما تنزلَت بِهِ الشياطِين. وما ينبغِي لَهم وما يستطِيعونَ.﴾ (الشعراء: 210-211) ولذلك نطالب اليوم بالإمعان في هجره وتجاوزه إن أمكن، وإلاّ فلا بد من إدخال تعديلات وتغييرات وحذف بعض الآيات وإعادة تأويل البعض الآخر، لكي تفقد الأمة المصدر الوحيد الكفيل بإعاد ا إلى الجادة وتزويدها بنير الأفكار ومستقيم التوجهات عندما تلتبس السبل وتحتار القلوب. فهو الحصن الآخر والقلعة التي إن قدر للمسلمين الانفصال عنها لا سمح الله تكون ايتهم بالمعنى الشامل الكامل.

ولا يجدي أن يكون الرجوع إلى القرآن من غير منهج واضح يستمد صلابته وصحته من منهج رسول الله صلى الله عليه وسلم في تلاوة القرآن وترتيله، ومجاهدته به، فذلك لن يعود على المسلمين بطائل. من هنا فإن أي مشروع يمكن أن يطرح لهذه الأمة باعتباره مشروع خلاص بعيداً عن هداية هذا الكتاب الكريم وتسديده وترشيده، فإنه مشروع محكوم عليه بالفشل. فما هو المشروع الذي يمكن أن يكون مشروع إحياء قرآني في عصرنا هذا ولمواجهة مشكلاتنا هذه؟

إنه باختصار مشروع لابد أن يكون قادراً على إعادة تـ يل القرآن على بيئتنا المعاصرة، وقراءة مشكلاتنا والتحديات التي تواجهنا، قراءة تسمح بدقة ذلك التـ يل ليعاد توصيف الأشياء والأشخاص وبيان الوقائع كما كان القرآن الكريم يفعل في تـ له الأول على رسول الله صلى الله عليه وسلم. فإذا نظرنا في ذلك الواقع الأول نجد أن الذين تقبلوا القرآن وحملوه كانوا من أكثر الناس معاناة في ذلك الواقع وأكثرهم فهماً لتفاصيله، وما فيه من مشكلات، والقوى المتحكمة فيه وعناصر الضعف والقوة في كل منهما، فحين يتـ ل القرآن كانوا يتقبلونه كما تتقبل الأرض الميتة الجرداء عذب المياه وقطرات الغيث، فتهتز وتربو وتنبت من كل زوج يج.

وهكذا لابد أن نعيد تنـزيل القرآن الكريم على واقعنا، ولا بد لحملة هذا القرآن أن يفهموه فهماً سليماً ويدرسوه دراسة عميقة ويدركوا القوى المتحكمة في هذا الواقع سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وإعلامياً وفنيا، ويميزوا عناصر القوة والضعف، وآنذاك فقط يمكن لحملة القرآن الاهتداء بهدايته واستنـزال أنواره، وتفسير الوقائع بمقتضاه. وآنذاك أيضاً يدركون عناصر ضعفهم وعناصر قوتهم وما تحتاجه معاركهم الهائلة من استعداد وإعداد لإحداث التغيير بهذا القرآن ومجاهدة الناس به جهاداً كبيراً.

وليس لقيم القرآن والأمة التي يخرجها هذا القرآن والحضارة التي يبنيها، من بديل لتخليص عالمنا مما يعاني منه؛ فالأمة المهيمنه اليوم على مقدرات العالم والحضارة التي تنشرها، والقيم التي تحملها، إنما تتخبط في التيه والحيرة، وتنـزلق أقدامها نحو الهاوية. وأمثلة الانحراف في مسيرة هذه الحضارة كثيرة، ضلال في العقيدة، وانحراف في القيم، وممارسة للظلم والغرور والاستكبار... وهم يظنون أنهم يحسنون صنعاً!

فالعقيدة التي تسير أمة الهيمنة والاستكبار العالمي اليوم هي عقيدة تثليث وحلول تتحدث عن ثلاثة تعبر عن واحد، وخالق حل في مخلوقه، ورب ضحى بابنه الوحيد ليصلب بيد أعدائه للتكفير عن خطايا البشر، والبشر كلهم في نظر هؤلاء يعيشون في الخطيئة الأولى التي ارتكبها أبوهم آدم. ولعلّ في هذا المعتقد تفسيراً لتلك القوة العارمة ضد الشعوب الأخرى، والجرأة القاتلة في نهب مقدراتها، فهي أصلاً شعوب خاطئة تتمرغ في الخطيئة، وحملة الصليب يحاولون تخليصها من الخطيئة. فإذا قاوم هؤلاء المساكين فإنهم نماذج لظلام تقاوم حملة النور، ونماذج ضلال تقاوم الهداية وأصحابها، فلا يضير أن يزاد في كمية التهديد والاضطهاد حتى تتخلص نفوس هؤلاء وتتطهر من الخطيئة.

وفي جانب القيم الخلقية يتم التشريع لتسويغ الانحراف الجنسي واعتباره جزءاً من الطبيعة البشرية يتعلق بجينات الإنسان وطبيعة خلقته، ولا يجوز الإشارة إليه بصفة سلبية، أو الاعتراض على التشريع لممارسته، وأقل ما يقال هو أن الانحراف والسلوك السوي سواء بسواء. فالعلاقة الجنسية بين الرجل والرجل أو بين المرأة والمرأة ليست مجرد علاقة يسمح القانون بإقامتها لاعتبارات مدنية، وإنما هي زواج لا يقل بحال عن

زواج الرجل بالمرأة. هذا الزواج المِثْلِي هو ابتكار وإبداع من هذه الحضارة العوراء الضالّة لم يستطع أن يصل إليه قوم لوط، فقوم لوط حين واجههم لوط بأ م يأتون الفاحشة -ما سبقهم ا من أحد من العالمين- لم يسموا ذلك زواجاً. أما هؤلاء فقد تجاوزوا ذلك وأقروه في بعض الولايات والمدن. أما الذين يدعون الإصلاح ويستنكرون الزواج المثلي، فإن غاية سعيهم هو التأكيد على تعريف الزواج بأنه علاقة بين رجل وامرأة أو تعاقد بينهما، أما أن يتعاقد الرجل مع الرجل والمرأة مع المرأة للعيش معاً وفق عقود مدنية يحددون فيها من الالتزامات ما يحددون -دون أن تسمى هذه العقود زواجاً- فإن ذلك لا يمثل مشكلة. وذلك منتهى التبسيط وغاية السذاجة في فهم القضية أو عرضها فضلاً عن معالجتها! وما لم يتم بناء المعتقد بشكل سليم الذي يعيد للإنسان كرامته الإنسانية، ويتم تفعيل هذه العقيدة في سائر مفردات الحياة وبكل جوانبها، فإنه لا أمل في إصلاح هذه الشذوذات ووضع ضوابط للسلوك السوي، بل إنّ ما تشير إليه اتجاهات الرأي العام، لا يبشر بخير وينذر بمزيد من التكريس والترسيخ لصور الشذوذ والانحراف.

إنّ القرآن الكريم يوضح لنا أن الأمم حينما تبدأ بمقارفة هذه الخطايا والولوغ في كل هذه الفواحش فإ ا تكون قد سلكت سبيلها نحو التدهور والهلاك. قد يأخذ ذلك وقتاً ولكن النتيجة الحتمية هي الوصول إلى حالة الاستبدال، فماذا على أهل القرآن والإيمان أن يفعلوا؟

إن عليهم أن يؤسسوا لنموذج الطهر، لنموذج الصلاح، لنموذج الأمة المقتصدة الشهيدة على الناس، إن دور هذه الأمة اليوم-أمة القرآن-هو دور لا ينهض بأعبائه إلاّ المرسلون؛ أو أمة قادرة على تبني رسالات الأنبياء وحملها إلى الناس وإعادة بناء نماذج الحياة وفقاً لهديها. وأمام هذه الأمة طريقان لا ثالث لهما: فإما أن تقوم ذا الدور وتحسن أداءه وبالشكل الذي حدده الله سبحانه، وإما أن يكون مثلها كمثل الذي قال الله فيهم ﴿مثَلُ الذِين حملُوا التوراةَ ثُم لَم يحمِلُوها كَمثَلِ الْحِمارِ يحمِلُ أَسفَارا ِبئْس مثَلُ الْقَومِ الذِين كَذبوا ِبآياتِ اللهِ والله لَا يهدِي الْقَوم الظالِمِين.﴾

(الجمعة: 5) فإذا رفعنا كلمة التوراة ووضعنا بدلها كلمة القرآن فإن النتيجة واحدة وذلك مصير كل أمة تتنكر لرسالتها وتتخلى عن أداء واجبها.

من هنا فإن أمتنا أحوج ما تكون في أيامها هذه إلى مشروع قرآني متكامل يصدر عن القرآن وإليه يرد، وإن كتابنا ومفكرينا ليحملون مسؤولية عظمى في هذا ا ال تلزمهم بأن يعطوا دراسات الواقع ودراسات القرآن وكيفية الربط بين القرآن والواقع المعيش كل جهودهم وقدرا م، حتى يهيئ الله لهذه الأمة أمر رشد يجعلها ذات فاعلية وقدرة وإرادة؛ ﴿... ويومئِذٍ يفْرح الْمؤمِنونَ. ِبنصرِ اللهِ ينصر من يشاء وهو الْعزِيز الرحِيم. وعد اللهِ لَا يخلِف الله وعده ولَكِن أَكْثَر الناسِ لَا يعلَمونَ. يعلَمونَ ظَاهِرا من الْحياةِ الدنيا وهم عنِ الْآخِرةِ هم غَافِلُونَ. أَولَم يتفَكَروا ِفي أَنفُسِهِم ما خلَق الله السماواتِ والْأَرض وما بينهما ِإلا ِبالْحق وأَجلٍ مسمى وِإن كَثِيرا من الناسِ ِبلِقَاء ربهِم لَكَافِرونَ. أَولَم يسِيروا ِفي الْأَرضِ فَينظُروا كَيف كَانَ عاقِبةُ الذِين مِن قَبلِهِم كَانوا أَشد مِنهم قُوةً وأَثَاروا الْأَرض وعمروها أَكْثَر مِما عمروها وجاءتهم رسلُهم ِبالْبيناتِ فَما كَانَ الله ِليظْلِمهم ولَكِن كَانوا أَنفُسهم يظْلِمونَ.﴾ (الروم: 4-9)

عربية القرآن ومستقبل الأمة القطب*

طه جابر العلواني•

مقدمة: اللغة والوحدة:

بدأت ا موعة الأوربية سعياً حثيثاً وجاداً نحو الوحدة الأوربية في أعقاب الحرب العالمية الثانية. وقد حققت نجاحاً في سائر ا الات الاقتصادية والنقدية والسياسية والاتصالية، لكن هناك مشكلة يلاحظها الزائر إلى عاصمة أوروبا الموحدة "ستراسبورغ" والبرلمان الأوربي فيها بصورة خاصة، وهي تعدد اللغات؛ فالبرلمان الأوربي يتعامل باثنتي عشرة لغة، وهذه اللغات كلها قد ارتبطت بجذور عرقية وبثقافات مختلفة، وهي محملة بأدبيات الحروب والنـزاعات منذ كانت أوربا قسمة بين قبائل "الجرمان والنورمانديين والفايكنغ والأنكلوساكسون والغالة" وغيرها من قبائل لم تكن دأ الحروب بينها إلا لتثور من جديد لأتفه العوامل وأبسط الأسباب. ولم تتوقف الصراعات والنـزاعات بين الأوربيين حتى حين أخذ التطور مداه وأصبحت تلك القبائل دولاً قومية حديثة. ويكفي دليلاً على ذلك أن يشهد النصف الأول من القرن الماضي وحده حربين عالميتين أشعلت أوارهما وقاد ما دول أوربا

* "الأمة القطب" مفهوم أول من أصّل له واستعمله في المحيط العربي -فيما أعلم- د. منى أبو الفضل ولها كتاب يحمل هذا العنوان، طبع في القاهرة، ط1، دار الطوبجي، 1982، وصدرت ط2 في القاهرة، 1998 عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وهي تطلقه وتريد الأمة العربية وعمقها الإسلامي، وفي استعمالنا له لم نخرج به عن ذلك المفهوم.

• رئيس مجلس الفقه الإسلامي في أمريكا الشمالية، ورئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، فيرجينيا.
talalwani@siss.edu

القومية المتطورة الحديثة. لكن الذي يحمد لأوربا وقادا ا أ م استطاعوا أن يوظفوا مآسي الحربين وبخاصة الحرب العالمية الثانية ليجعلوا منها مشاعل لإضاءة طريق السلام، والتفاهم والتنسيق، ثم الوحدة المنتظرة بينهم، ومع تغلب الأوربيين على كثير من العقبات وهم في طريقهم إلى الوحدة، لكن لا يزال هناك الكثير مما يجب عمله. ولا تزال قضية "اختلاف الألسن والثقافـات" تمثلان ثغرة أساسيـة وواسعة في الجدار الوحدوي الذي بنوه، فما هو الدرس المستفاد؟

ذلك ما أهدف إلى إثارته في هذه المقالة، فلست معنياً بالشأن الأوربي ولا بتقديم مقترحات إلى الأوربيين، بل أنا معنى باللسان العربي وعمقه الإسلامي، والعمل على معرفة السبيل القويم إلى توحيد أهل هذا اللسان، ولو بعد حين، أو التأليف بينهم من جديد وتوظيف اللغة العربية في تحقيق هذه الوحدة!

وأود أن أقر سلفاً أن ظروف أمتنا مغايرة لظروف الأمم الأوربية. وبعض أوجه المغايرة بارزة ظاهرة وبعضها ليست كذلك. ومع ذلك فإن في التجربة الأوربية الكثير من الدروس التي يمكن أن يستفاد ا فيما يتعلق بالوحدة والخطوات المتدرجة المتزنة الحكيمة لتحقيقها ويمكن أن نخطو الخطوات الأولى نحو الهدف المنشود.

نقطة البداية في طريق الألف ميل في اتجاه التأليف أو الوحدة – بالنسبة لنا نرى أن يبدأ بتوحيد اللغة، ثم توحيد الثقافة التي تبنى وتنشأ عليها، ثم توحيد أهم مصادر تكوين الثقافة وهي القوانين والتشريعات. والخطوة الثانية هي فتح كل قنوات الاتصالات والمواصلات بين بلداننا وشعوبنا العربية دون أية قيود أو سدود أو حدود؛ والتخلص من سائر الحواجز المصطنعة وما كرستها من نظم وقوانين وإجراءات وغيرها من الأمور، التي جذرت القطيعة والاتجاهات الإقليمية والانعزالية بين بلداننا وشعوبنا. أما الخطوة الثالثة فهي تيسير وتسهيل سائر عمليات التبادل التجاري وانتقال الأموال

والأفراد والشخصيات الحقيقية والمعنوية كالشركات، وإزالة سائر العوائق من طريقها. وحين يحدث هذا فإن الأبواب الموصدة -كلها- ستفتح لتسهيل الفهم والتفاهم والتبادل والتنسيق الممهد لما بعده.

ولذلك فقد رأيت أن أركز على البند الأول ألا وهو "اللغة المشتركة" التي يمكن أن تكون حجر الزاوية في بناء وحدتنا كما كان لسان القرآن حجر الزاوية في تكوين أمتنا، فنبدأ من حيث انتهى الأوربيون أو بلغوا، لا من حيث بدأوا. فإن لغتنا العربية قد اكتسبت من القرآن ا يد ونـزوله ا أبعاداً جعلتها لغة غير قابلة للموت والاندثار، وأعطتها قدرة لا تشاركها فيها لغة أخرى على التجدد الذاتي، والاشتمال على الأبعاد الروحية والنفسية التي تجعل الملايين من الناس راغبين في تعلمها والمهارة فيها. فالانطلاق منها في عملية بناء الوعي المشترك والثقافة الموحدة انطلاق سليم وميسر عندما تصدق العزائم. ولعل مما يعزز هذه الحقيقة أن كل قضايا النظر الفلسفي فيما يسمى بالمعنى أو بالمغزى قد تحولت -في عالم اليوم- إلى "النظر التحليلي"، أي التحليل اللغوي للنص، فلم يعد اللفظ مجرد أحرف مرصوصة بعناية أو بدو ا، كما لم تعد الجملة مجرد كلمات ترص بجوار بعضها لتعطي معنى أو لا تعطي. فاللغة بيان يفصح عما في النفس وعما في الضمير. وهي في نظر المسلم تعليم إلهي، فالذي علم آدم الأسماء -كلها- وجعل هذه المعرفة أهم مؤهلاته للاستخلاف علمه البيان، والإفصاح عما في نفسه أو ضميره بقطع النظر عن متعلقه، وعن تنوع هذا الذي في الضمير.

والأفكار حين توضع في قوالب الألفاظ تخرج عن سيطرة المفكر، وتصبح عملية الكشف عنها، ومعرفة دقائقها ملكاً للقارئ من خلال التحليل اللغوي. وقد سبق القرآن عصرنا هذا حين لم يسم اللغة لغة، بل سماها لساناً لتحصل المقابلة بين الجنان

واللسان؛[1] وللفت النظر إلى أن اللغة تبنى وترتب و يأ في الجنان، ثم ينطلق بعد ذلك ا اللسان.[2] وهذا العامل سوف يسهل للغة العربية عملية بناء الثقافة الموحدة لدى الناطقين ا.

أولاً: القرآن واللسان:

لقد عرف القرآن الكريم بثراء معانيه وغزار ا، وانفتاح نصه على التاريخ الماضي، والحاضر الراهن، والمستقبل المنتظر. وهو حين ينفتح على كل تلك المعاني فإنه يتسع لبعضها بألفاظه الظاهرة، وأحياناً بمعانيه الكامنة، ثم بسياقه وبنظمه وأساليبه وبلاغته وفصاحته ووحدته البنائية. لذلك فإن من يتلو القرآن ا يد ويتدبر آياته يبحث عن تلك الجوانب المفتوحة في النص على مختلف الآفاق، موظفاً بيان النص وبلاغته وفصاحته للغوص على اللباب، وستكون هذه المعاني -كلها- مصادر إثراء وإغناء للثقافة المشتركة الموحدة.

ولقد أفاض الأصوليون في بيان الأدوات التي لا بد أن يحملها، أو يتزود ا المتدبر في رحلته الشاقة وراء البحث عن المعنى أو المغزى، فتكلموا عن مراتب الدلالات وعن أحوال اللفظ العربي المختلفة من عموم وخصوص وإطلاق وتقييد وإجمال وبيان، وتغير الدلالات بتغير تلك الأحوال. بالإضافة إلى أحوال النص ذاته وبجملته من أسباب النـزول، ومناسبات وإعجاز وأساليب وقوانين وضعوها، وقواعد أصلوها. ومتى يتم تبني معنى من المعاني التي دل النص عليها ولماذا؟ ومتى يتم تبني سواه؟ ولماذا؟ وما هي

---

[1] لعل الأثر المنقول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "كنت قد زورت في نفسي كلاماً فسبقني إليه أبو بكر..." يعزز هذا، وقد ورد هذا الأثر في سيرة ابن هشام 659/2 طبعة الحلبي .كما ورد عند الزبيدي في شرح القاموس مادة "زور" وكذلك في الكامل لابن الأثير 222/2 طبعة المنيرية، وانظر كذلك هامش المحصول بتحقيقنا 26/2، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992.

[2] الرازي، فخر الدين. **المحصول في علم الأصول**، تحقيق طه جابر العلواني، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992، 26/2.

الأدلة التي يستدل ا عندما يراد صرف اللفظ عن ظاهره؟ وما هي القرائن التي ينبغي نصبها للدلالة على أن في الكلام تغييراً إذا حدث التغيير.[3]

وقد صف القرآن نفسه بأنه عربي، وأكد هذا الوصف مرات عديدة في مواقع كثيرة من آياته وسوره ونجومه. وعروبة القرآن أحد أهم أوصافه؛ لأن العربية لسان الرسول الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم فهو عربي اللسان والأصل والأرومة والنشأة والولادة والمكان، ولأن المخاطبين الأولين به عند نزوله في أم القرى وما حولها كانوا عرباً، ولأن العرب كانوا أحوج الشعوب الأمية إلى تلقي الرسالة، وأقدر هذه الشعوب على تبنيها والانفعال ا ونقلها -بأمانة- إلى الآخرين، إضافةً إلى أن العربية لم تحمل قبل القرآن رسالة دينية، كما لم تحمل بمعان فلسفية أو معرفية قد تزاحم المعاني التي أراد القرآن إيصالها للناس، وبالتالي فإ ا ستكون خالصة لمفاهيمه ومعانيه من دون سائر المعاني والمفاهيم، فهي لسان محايد استطاع القرآن تطويعها لمضامينه. ومن هنا نستطيع أن نلاحظ الفرق بين العربية وغيرها من ألسن الرسل. فنزول رسالات سائر الرسل بلغات أقوامهم غرضه الأساس هو الإفهام، أما نزول القرآن بالعربية فغرضه مع الإفهام التحدي والإعجاز. وهذا لا يعني أن خطاب القرآن ورسالة النبي الأمي لم تكن عالمية وللعالمين كافة. فالقرآن نفسه يؤكد عالميته وعالمية الرسالة التي جاء ا النبي الأمي حتى جعل منها ضرورة دينية لا مراء فيها ولا جدال، وقد أكد القرآن على عالميته بالقدر الذي أكد فيه على عروبة اللسان الذي نزل به؛ وذلك في آيات عديدة منها: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان:1)، ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ.﴾ (التكوير:27).

[3] راجع مباحث اللغات في سائر الكتب الأصولية والتي احتلت "سُبعَ" مباحث الأصول، ومنها على سبيل المثال المحصول الذي شغلت مباحث اللغات فيه ما يزيد عن 70% من جزئه الأول في طبعته الأولى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، والطبعة الثانية، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992.

ولفظة "عربي" تأتي بمعنى اللسان العربي المنسوب إلى القوم المعروفين، وبمعنى الكلام الفصيح الواضح الذي لفصاحته وبلاغته يكاد يفهمه من لا يعرف لغته فضلاً عمن يعرفها، فالانتساب إلى العرب أحد معانيه لا كلها، والعرب قسمان: عرب عرباء وعربة -أي الصرحاء أو الخلص في عروبتهم، وهم تسع قبائل هي: عاد، وثمود، وأميم، وعبيل، وطسم، وجديس، وعمليق، وجرهم، ووبار. ويقال: هم الذين تعلم إسماعيل بن إبراهيم الخليل عليهما السلام العربية منهم. والقسم الثاني هم الذين عرفوا بالعرب المتعربة، وهم بنو إسماعيل ولد معد بن عدنان بن آدم. والقبائل المذكورة انقطعوا منذ فترة طويلة وتفرقت بقاياهم في قبائل أخرى نشأت بعد ذلك، ولم يعد التفريق بين العاربة والمتعربة وارداً فيها، أو مما يلتف إليه.

وينقسم العرب من حيث مساكنهم إلى قسمين كذلك وهم: "العرب" فإذا أطلقت كلمة العرب قصد ا أهل المدن والقرى مثل أولئك الذين سكنوا مكة والحيرة واليمن والمدينة ونحوها، وهم الذين يعرفون "بأهل المدن أو الحضر." والقسم الثاني هم الأعراب أو "أهل الوبر" الذين سكنوا البادية ويقال لهم: البدو، وهم معرفون بأ م أصحاب نجعة وانتواء وارتياد للكلأ، وتتبع لمساقط الغيث. وتستعمل المادة (ع، ر، ب) للدلالة على معان عديدة منها: الوضوح والصراحة والإبانة؛ لذلك يقولون:"فلان أعرب عما في ضميره." وقيل لعلم النحو "علم الإعراب"، لأن فيه الإبانة عن المعاني بالألفاظ. ويقال للخيل الأصيلة السالمة من الهجنة "خيل عربية أو عراب" و"يوم عروبة" أو يوم العروبة هو يوم الجمعة باعتباره يوماً معظماً يظهر الناس فيه لبعضهم، ويجتمعون فيه.[4]

[4] ابن منظور. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، دار بيروت، 1968، مادة "ع، ر، ب" وكذلك: الزمخشري، **أساس البلاغة**. تحقيق عبد الرحيم محمود، وتقدي : العلامة أمين الخولي، القاهرة، 1953

وقد اختلف في سبب تسمية العرب باسمهم هذا، فقيل: لإعراب لسا م بمعنى إيضاحه ووضوحه وبيانه، ولذلك عد اللسان العربي أشرف الألسن وأوضحها وأعر ا عن المراد بوجوه من البيان والبديع والمعاني والاختصار والإيجاز والإطناب والكناية وا از والحقيقة والمساواة. وقيل: لأن أولاد إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام نشأوا في عربة وهي من امة وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: "خمسة أنبياء من العرب هم- محمد وإسماعيل وشعيب وصالح وهود" وكل من سكن بلاد العرب وجزير ا بحدودها المعروفة، ونطق بلسان أهلها فهم عرب.[5]

وقد ذكر ابن تيمية[6] أنّ اسم العرب في الأصل كان اسماً لمن جمعوا ثلاثة أوصاف أحدها: أن لسا م كان باللغة العربية، والثاني: أ م كانوا من أولاد العرب، والثالث: أن مساكنهم كانت أرض العرب، وهي جزيرة العرب التي هي من بحر القلزم إلى بحر البصرة، ومن أقصى حجر باليمن إلى أوائل الشام، بحيث كانت تدخل اليمن في دارهم، ولا تدخل فيها الشام، وفي هذه الأرض كانت العرب حين البعث النبوي وقبله. فلما جاء الإسلام وفتحت الأمصار سكنوا سائر البلاد من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب، وإلى سواحل الشام وأرمينية، وهذه كانت مساكن فارس والروم والبربر وغيرهم، ثم انقسمت هذه البلاد قسمين، منها: ما غلب على أهله لسان العرب، حتى لا تعرف عامتهم غيره، أو يعرفونه وغيره، مع ما دخل على لسان العرب من اللحن، وهذه غالب مساكن الشام والعراق ومصر والأندلس، ونحو ذلك، وأظن أرض فارس وخراسان كانت هكذا قديماً.

---

[5] الزبيدي، محمد مرتضي. **تاج العروس من جواهر القاموس**، بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.، "باب الياء فصل العين".

[6] ابن تيمية. **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، لاهور:** المكتبة السلفية، 1977، ص162-161.

ومنها: ما العجمة كثيرة فيهم أو غالبة عليهم، كبلاد الترك وخراسان وأرمينية وأذربيجان ونحو ذلك، فهذه البقاع انقسمت إلى ما هو عربي ابتداءً، وما هو عربي انتقالاً، وإلى ما هو عجمي، وكذلك الأنساب صارت ثلاثة أقسام: قوم هم نسل العرب، وهم باقون على العربية لساناً وداراً، أو لساناً لا داراً، أو داراً لا لساناً،[7] وقوم من نسل العرب، بل من نسل هاشم، ثم صارت العربية لسا م ودارهم، أو أحدهما. وقوم مجهولو الأصل لا يدرون أمن نسل العرب هم، أم من نسل العجم وهم أكثر الناس اليوم، سواء كانوا عرب الدار واللسان، أو عجماً في أحدهما. وكذلك انقسموا في اللسان ثلاثة أقسام: قوم يتكلمون بالعربية لفظاً ونغمة، وقوم يتكلمون ا لفظاً لا نغمة وهم المتعربون الذين ما تعلموا اللغة من العرب، وإنما اعتادوا غيرها ثم تعلموها كغالب أهل العلم ممن تعلم العربية وقوم لا يتكلمون ا إلا قليلاً.

وهذان القسمان: منهم من تغلب عليه العربية، ومنهم من تغلب عليه العجمة، ومنهم من يتكافأ في حقه الأمران: إما قدرة، وإما عادة. فإذا كانت العربية قد انقسمت نسباً ولساناً وداراً فإن الأحكام تختلف باختلاف هذا الانقسام خصوصاً النسب واللسان.

فإن ما ذكرناه من تحريم الصدقة على بني هاشم واستحقاق نصيب من الخمس ثبت لهم باعتبار النسب وإن صارت ألسنتهم أعجمية.[8]

أما الأعجمي فهو من (العجم أو العَجَم) أي خلاف العرب: وفي سر الصناعة "ابن جني" أن مادة (ع ج م) وقعت في لغة العرب للإ ام والإخفاء، وضد البيان، نقله الزبيدي في التاج، يقال "استعجمت عليه القراءة" إذا ارتج عليه فلم يقدر على

---

7 المرجع السابق.

8 المرجع السابق ص 161، ومن المفيد الإطلاع على كتاب ناجي معروف -رحمه الله- **عروبة العلماء في إيران** نشر في بغداد في 4 مجلدات. وقد ترجم فيه للرازيين والمراوزه وغيرهم من علماء استوطنوا بلاد فارس فعدهم البعض فرساً وهم من صميم العرب.

مواصلتها. ويقال "أفصح الأعجمي" أي تكلم بالعربية. قال الزبيدي: وكل من لم يفصح بشيء فقد أعجمه. أي أ ـمه أو جعله غامضاً -أي بالنسبة للعربي.[9]

وقال ابن تيمية "العجم: هم من سوى العرب: من الفرس والروم والترك والبربر والحبشة وغيرهم."[10] وقال أيضاً: "أن اسم العجم يعم في اللغة -كل من ليس من العرب" ثم قال: "فصارت حقيقة عرفية."[11]

ومن أهم المباحث التي يستدعيها الحديث عن عربية القرآن ا يد، ولا يسع الباحث تجاوزها المسألة التي عرفت بمسألة "المعرب والدخيل" في القرآن فمع أن "عربية القرآن" جملةً وتفصيلاً قضية مسلمة ومعلومة بالضرورة بحيث يمكن إلحاقها بالبديهيات الخارجة عن مجالات النظر العقلي وغيره، لكن جدلاً كبيراً قد دار في الدراسات القرآنية والمعارف اللسانية العربية بين المتقدمين وبقي حياً ينـزل من جيل لآخر حتى ولج ساحته الباحثون المتأخرون حول ما إذا كان في القرآن ا يد" ألفاظ دخيلة، أو مولدة أو معربة"!! وقد انقسم المتناولون لهذه المسألة إلى فريقين: فريق رفض رفضاً قاطعاً فكرة وجود أية كلمة معربة أو مولدة أو دخيلة في القرآن الكريم. وقد تصدر هذا الفريق ونطق باسمه، ومثّله أفضل تمثيل الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت 204هـ) وانضم إليه أبو عبيد القاسم بن سلام (ت 210هـ) والطبري (ت 310هـ) وغيرهم، وقد استند هذا الفريق إلى آيات الكتاب الكريم التي وصف ا نفسه "بالعربي." وحملوها على معنى اللسان العربي، واعتبروا الوضوح والبيان والإفصاح التي وردت في المعنى الثاني لكلمة "عربي" خاصية من خواص اللسان العربي. وقد نص هذا الفريق على أن جميع الألفاظ التي ظن البعض أ ا دخيلة إما أن تكون ألفاظاً عربية

9 الزبيدي، محمد مرتضى. **تاج العروس**، بيروت: مكتبة الحياة، ط3، 1968.
10 ابن تيمية. **اقتضاء الصراط المستقيم**، مرجع سابق، ص 143.
11 المرجع السابق ص 165.

اقتبستها اللغات الأخرى من العربية، لا العكس، وأما أن تكون قد توافقت فيها العربية مع غيرها من قبيل الاتفاق والمصادفة وهو أمر شائع في اللغات خاصة تلك التي تنتمي إلى أسرة واحدة مثل "أسرة اللغات السامية." فإذا وجدت كلمة يمكن أن تجد لها في اللغات الأخرى جذراً أو أصلاً لا تجده في العربية فذلك يعني أن توافقاً قد حصل بين العربية وبين تلك اللغة.[12]

أما الفريق الآخر فقد رأى أن هناك ألفاظاً معدودة استعملها القرآن الكريم وهي ذات أصول غير عربية، ولذلك عدت من الدخيل أو المولد، وأن قلتها لا تجعل وجودها معارضاً لدلالة النصوص التي دلت على"عربية لغة القرآن" وقد ألفت بعض الكتب من هؤلاء لتناول تلك الكلمات وبيان جذورها وأصولها غير العربية، منها "لغات القرآن" للفراء (ت 206هـ)، و"لغات القرآن" لابن قريب الأصمعي (ت 216هـ)، وبعض كتب أخرى ذكرها ابن النديم في الفهرست.[13] ومع أن المسألة لم تكن مثارة أو متداولة بقوة قبل النصف الثاني من القرن الهجري الثاني -فيما نعلم- لكن هذا الفريق قد نسب لابن عباس أثراً لا تعلَم صحته يفيد أن في القرآن أحرفاً كثيرة من لغات العجم. وقد روج السيوطي لهذا الأثر ونقله في الإتقان،[14] وأفرد كتاباً سماه "المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب" وضم فيه أقوال العلماء الذين تبنوا هذا الاتجاه. وكعادة علماء التراث في حرصهم على إحصاء ونقل الأقوال المختلفة في سائر القضايا الخلافية وفقاً لمنهج الرواية فقد بقيت هذه المسألة -كما أشرنا- تنتقل من جيل لآخر دون حسم حتى وصلتنا كما هي، لينقسم الباحثون المعاصرون حولها - أيضاً- كما انقسم السابقون فيتبنى أحمد محمد شاكر (ت 1958) مذهب الإمام

---

12 انظر المحصول "298/1 وما بعدها".

13 ابن النديم، محمد بن أبي يعقوب إسحاق. **الفهرست**، بيروت: دار المعرفة، 1994.

14 السيوطي، الحافظ جلال الدين. **الإتقان في علوم القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

الشافعي ومن إليه، وذلك في تعليقاته على رسالة الإمام الشافعي، وفي مقدمته لكتاب "المعرب" للجواليقي في حين تبنى الشيخ حمزة فتح الله (ت 1918) مذهب الفراء والأصمعي والسيوطي ومن إليهم فجمع ما سماه بالكلمات الأعجمية الواردة في القرآن، وقام بطبعها سنة 1902م بأمر نظارة المعارف العمومية المصرية وظهرت بعد ذلك دراسات عديدة.[15]

ولم يقف الآباء اليسوعيون وبعض المستشرقين بعيداً أو في موقف المحايد في هذه المسألة، بل دخلوا بثقلهم وخبرا م في لغة الكتاب المقدس وراء القضية!! ودفعوا ا إلى غايا ا حتى ادعى البطريرك أفرام برهوم وجود ألفاظ سريانية قديمة وردت في الكتاب المقدس اقتبسها القرآن، وذلك في كتابه المسمى "الألفاظ السريانية في المعاجم العربية" ومن هذه الألفاظ على حد زعمه "الكعبة" و"لبيك" و"بدوي" ونحوها. كما أن القسيس روفائيل نخلة اليسوعي في كتابه "غرائب اللغة العربية" ادعى وجود ألفاظ سريانية في القرآن الكريم، وزعم أ ا مقتبسة من الإنجيل، منها "رب وقدس" وغيرهما. وكذلك المستشرق الألماني "برغشتراسر Bergstrasser" في كتابه "التطور النحوي للغة العربية" تحقيق د. رمضان عبد التواب، الذي زعم أن القرآن قد اقتبس من اللغات الأجنبية كماً هائلاً من المفردات. ومن بين تلك اللغات المقتبس منها اللغة السريانية.[16] والغرض والتعصب الديني ظاهر في دعوى الآباء المشار إليهم لتعزيز فكرة اقتباس

---

15 خليل، حلمي. **المولّد في العربية**، بيروت: دار النهضة العربية، د.ت
ظاظا، حسن. **اللسان والإنسان: مدخل إلى معرفة اللغة، دمشق**: دار القلم 1990.
شاهين، عبد الصبور. **القراءات القرآنية: في ضوء علم اللغة الحديث**، القاهرة: مكتبة الخانجي، 2000.
السامرائي، إبراهيم. **فقه اللغة المقارن**، بيروت: دار العلم للملايين، 1968.
عبد التواب، رمضان. **فصول في فقه اللغة المقارن**. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1999

16 مطر، سليم. **الذات الجريحة**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997، ص229.

القرآن من الكتب السابقة وبشريته وبشرية الرسالة الإسلامية كلها. ومن الباحثين المعاصرين الذين قدموا معالجة جادة لهذا الموضوع د. علي فهمي خشيم.[17]

ترى لو أن المسألة كانت بحثاً لغوياً مجرداً هل نال كل هذه العناية والاهتمام لدى المتقدمين والمتأخرين؟ إن توافق اللغات أو اقتباس بعضها من بعض ليس بالأمر العجيب أو المستغرب، خاصة إذا كانت لغات من عائلة واحدة كاللغات السامية، لكن من البين أن هذه المسألة قد أثيرت في دائرة السجال والجدل والصراع التي برزت في تلك المرحلة وانعكست على جوانب عديدة من حياة الأمة السياسية والاجتماعية والفكرية والثقافية. وزاد من تعقيد المسألة وتحويلها إلى قضية من قضايا السجال والجدل والصراع ظهور ما عرف بالأفكار الشعوبية التي كان من بين بعض أهم أسبا ا وجود العرب واستئثارهم بالسلطة السياسية خاصة في العهد الأموي، وانصراف الموالي (أي: غير العرب) كما كانوا يسمون -في تلك المرحلة إلى العلم والمعرفة لبناء سلطة معرفية إن لم تفق السلطة السياسية وتتقدم عليها فلا أقل من أن تكافئها (وإذا كانت السلطة السياسية تمثل جانب القوة فإن السلطة العلمية والمعرفية يمن على الشرعية السياسية) أو توازيها. وانفتاح العقل المسلم لم يضع أية قيود على البحث العلمي والمعرفي. وقد يدل لما ذهبنا إليه منهج الأمام الشافعي في تناول الموضوع – كما يتضح من نصه في الرسالة.[18]

إن الانقسامات التي كانت سائدة شملت القضايا الاعتقادية لتظهر القدرية والجبرية والخوارج والشيعة والمعتزلة وتتابعت السلسلة، وكل تلك الفرق كانت في حاجة إلى تعزيز مواقفها بالتفسير والتأويل ووضع الحديث أحياناً، واختلاق قصص حول النص

---

[17] خشيم، علي فهمي. **هل في القرآن أعجمي؟ نظرة جديدة إلى موضوع قديم**. طرابلس/ليبيا: دار الشرق الأوسط، 1979.

[18] الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، ، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار التراث، 1986.

لحمله على ما تفيده تلك القصص خاصة القصص الإسرائيلي وعلى ما يعزز مقالات أصحاب المقالات. واللغة مرجعية لا يمكن تجاهلها أو التقليل من شأ ا في علاقتها بالنص، لكن إثارة شئ مثل هذا حولها، وتفريق بعض كلمات النص بين القبائل والشعوب قد يعطي لأهل التأويل فرصة أكبر للتقليل من شأن الدليل السمعي -بعامة- وإضعافه وتقديم "الدليل العقلي" بديلاً عنه، أو لا أقل من وضعه في مواجهته وفي ذلك ما فيه وقد حدث ذلك بالفعل.[19]

والانقسامات لم تقف عند الدائرة الاعتقادية بل سرعان ما تجاوز ا إلى الدائرة الأصولية والفقهية فانقسم المنشغلون ذه العلوم إلى "أهل حديث وأهل رأي"[20] وحتى مدارس النحو واللغة آلت إلى مدارس فكرية أبرزها مدرستا الكوفة والبصرة. واللغة كانت ذات أثر كبير في الفقه والأصول والقراءات والتفسير والحديث وغيرها؛ وقد تغلغل أثرها في سائر ا الات الثقافية والمعرفية. والقول بعدم انحصار لسان القرآن بلسان قريش التي نزل القرآن ا يد ا -وحدها- وإليها ينتمي لسان رسول الله ﷺ وسلم يفتح للتأويلات أبواباً واسعة، ويجعل المرجعية اللسانية أمراً مشاعاً بين القبائل والبطون بل والشعوب المختلفة. وفي ذلك ما فيه "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً."[21] وكون رسول الله ﷺ وسلم بعث إلى الناس كافة لا يمكن أن يقوم دليلاً على اشتمال القرآن على ألفاظ تلملم من ألسنة الشعوب المختلفة، وإلا لوجدنا فيه ألفاظاً صينية وفرنسية وروسية وإنجليزية ولم يقل أحد بذلك. فالثابت الذي لا مراء فيه أنه عليه الصلاة والسلام -بعث بلسان قريش خاصة فهم قومه ولسا م لسانه، وإذا

19 **المحصول** (390/1) وما بعدها، طبعة مؤسسة الرسالة، وكذلك هامش المحصول، 408/1.

20 العلواني، طه جابر. **أصول الفقه: منهج بحث ومعرفة**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993، ص39. وانظر أيضاً: أبو زهرة، محمد. **تاريخ المذاهب الإسلامية**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1968، ص79.

21 الشافعي، محمد ابن إدريس. **الرسالة**، مرجع سابق، ص49. انظر أيضاً:
حاج حمد، محمد أبو القاسم. **العالمية الإسلامية الثانية**، بيروت: دار ابن حزم، 1996، 157/2 وما بعدها.

كانت الحكمة الإلهية قد اقتضت أن تختلف ألسنة الأمم والشعوب بما لا يفهمه بعضهم عن بعض إلا بالتعليم آية من آياته -جل شأنه- فلا بد أن يكون بعضهم تبعاً لبعض فيتعلم من لا ينطق بذلك اللسان منه ما هو بحاجة إليه؛ فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد به أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، ويتلو به كتاب الله، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير، وأمر به من التسبيح، وما ازداد من العلم باللسان الذي جعله الله لسان من ختم به نبـوته، وأنزل به آخر كتبه كان خيراً له ولا غضـاضة على أحد في ذلك فالله -تبارك وتعالى- قد اختار أن يخاطب البشرية خطابه الأخير ذا اللسان، واختار لحمل هذا الخطاب وتبليغه للناس رسولاً من أنفسهم، ناطقاً بلسان قومه ليبدأ م، ويجعل منهم أول الحاملين للرسالة يبلغون عن الله تعالى وعنه ما أنزل إلى رسوله الكريم صلى الله عليه وآله وسلم. لقد أخرجت هذه اللغة بعد نزول القرآن ا من المحيط الواقعي الذي تكونت وتشكلت فيه ومن الإطار القومي لتصبح لغة أمة قطب بين الأمم شاهدة عليهم. وليصبح ذلك اللسان لساناً ثقافياً يبني ويؤسس لثقافة عالمية، ويعبر عنها، وكل من نطق ا باعتباره لسان الأمة، أو تعلمه بعد ذلك فإنه عربي فهي اللغة الوحيدة التي صارت وسيلة انتماء لثقافة وحضارة وأمة. وإسهام العلماء غير العرب في بنائها وإنمائها ووضع قواعدها وقوانين نحوها وصرفها وبلاغتها أمر من البديهيات. وقد تجاوزت هذه اللغة العرب في ذلك كله وجعلت من الناطقين الجدد ا مراجع في ذلك للعرب أنفسهم. وقد سأل هارون الرشيد عن أبرز علماء العربية في عصره فذكروا له عدداً كلهم من غير العرب، ثم ذكروا الكسائي من العرب حين رأوا تغير وجهه.[22]

---

22 انظر ما دار من جدل بين سيبويه والكسائي العربي المعروف حول "مسألة العقرب" وذلك في حضرة البرامكة وما أشير إليه من أن شهادة العرب للكسائي إنما جاءت لتعزيز موقفه كإمام عربي في النحو ومقرب من الخليفة هارون الرشيد. راجع تفاصيل المسألة في **مغني اللبيب** لابن هشام، القاهرة: المطبعة الأزهرية المصرية، 1317هـ، 1/74-75.

وهكذا فإنه يمكن القول إن القرآن المجيد قد خلا بفضل الله تعالى من سائر عيوب الألسن بما في ذلك "اللسان العربي" نفسه فلا تناقض فيه ولا اختلاف، ولا غموض ولا إبهام، ولا زيادة ولا تكرار، ولا ترادف ولا اشتراك فهو قد استوعب محاسن اللسان العربي وتجاوز أي عيب فيه بإعجازه وتحديه، وعصمته وإحكام آياته وتفصيلها بعلمه تبارك وتعالى، فيستحيل أن يخالطه غيرها، ويستحيل أن يناله تغير أو تبديل.

وقد تعرض الإمام الشاطبي إلى هذه المسألة "المعرب والدخيل" في كتابيه الاعتصام[23] والموافقات وفيها عقد مسائل خمس نص في أول المسألة الأولى على "أن القرآن ليس فيه كلمة أعجمية عند جماعة من الأصوليين" ثم ذكر ما يشير إلى حِيدته في هذه المسألة أو قلة اكتراثه بها، لأنّ العرب إذا تكلمت به صار من كلامها عنده ثم قال: "والخلاف في أصل المسألة لا يترتب عليه حكم شرعي "لأنه اعتبر المراد من نزول القرآن بلسان العرب وأنه عربي أنه لا عجمة فيه وأنه نزل على معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها: فالعبرة عنده بالأساليب وبما ينبئ عنه الكلام بجملته من معان. لكنه عاد في المسألة الثانية ليتحدث عن العربية باعتبارها ألفاظاً وعبارات دالة على معان مطلقة أو مقيدة وقسم دلالتها إلى دلالة أصلية وأخرى تابعة. وخلص بعد ذلك إلى القول بتعذر ترجمة القرآن إلى اللغات الأخرى إذ لا يمكن ترجمة المعاني التي ينبه إليها الأسلوب والسياق ونحوها. وفي المسألة الخامسة استكمل ما أورده في الثانية حول دلالة الكلام على المعنى الأصلي والمعنى التبعي، وذكر الخلاف في ذلك وأدلة المختلفين وناقش أدلة الفريقين ثم خلص في نهاية الأمر إلى تبني موقف المانعين في أن يكون للكلام دلالتان -معاً- أصلية وتبعية، وأكد أن المعاني الزائدة عن المعنى

[23] الشاطبي، أبو إسحق. **الاعتصام**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1989، 293/2- 297.

الأصلي هي آداب شرعية وتخلقات حسنة يكون لها اعتبار في الشريعة في هذا المستوى.[24]

ثانياً: الأمي والأميون والمراد ما:

مثلما تحدث الشاطبي عن عربية القرآن فإنه تحدث كذلك عن الأمية ودلالا ا في القرآن الكريم. فالمسألتان الثالثة والرابعة من المسائل الخمس التي أوردها تتعلقان بسحب صفة "الأمية" من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأمته ولسانه على الشريعة ذا ا وكأ ا لم تأت لتخرج الأميين من أميتهم وتجعلهم حملة وأهل أهم كتاب نزل ألا وهو القرآن، بل لتكرس "الأمية" فبدلاً من أن ترفع مستواهم إلى مستواها العالي بط هي إلى مستوى الأمية ذلك لتصف هي نفسها بالأمية وتعززها كذلك، فقال رحمه الله: "هذه الشريعة المباركة أمية، لأن أهلها كذلك فهو أجري على اعتبار المصالح" ثم أورد الأدلة التي رآها دالة على ذلك. وهو يهدف إلى الوصول إلى تأكيد مقولة إن الشريعة في مستوى فهم العرب وطاقات وقدرات الأميين منهم؛ إذ أ ا لو ارتفعت عن هذا المستوى لأعياهم فهمها، ولما أمكنهم تطبيقها وكان تكليفهم ا تكليفاً بما لا يطاق. قلت: وهذا منطق عجيب لو أخذ على ظاهره فانه قد يعزز ما ذهب إليه كثير من المستشرقين وتلامذ م من تاريخانية هذه الشريعة، وارتباطها انحصاراً في زما ا ومكا ا وحملتها الأولين لا تتعداهم فكيف يمكن القول -بعد ذلك- بعمومها وشمولها وكمالها، وصلاحها لكل زمان ومكان وإنسان وعالميتها وخلودها؟ وبقائها ودوامها واشتمالها على المقاصد الخالدة؟ لاشتمالها على سائر الخصائص التي تؤهلها لذلك كله كما دلت على ذلك آيات سورة الأعراف ﴿الذِينَ يَتبِعونَ الرسولَ النِبي الْأمي الذِي

---

[24] الشاطبي، أبو إسحق. **الموافقات في أصول الشريعة**، بيروت: دار المعرفة، 1988.

يَجِدونَه مَكْتوبًا عِندَهم فِي التورَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأمرهم بِالْمَعروفِ وَيَنهَاهم عَن الْمنكَرِ وَيحِل لَهم الطيبَاتِ وَيحَرم عَلَيهم الْخَبَائِثَ وَيَضَع عَنهم إِصرَهم وَالْأَغْلَالَ الَتِي كَانَت عَلَيهم فَالذِينَ آَمَنوا بِهِ وَعَزروه وَنَصَروه وَاتَبَعوا النورَ الذِي أُنزِلَ مَعَه أُولَئِكَ هم الْمفْلِحونَ * قُلْ يَاأَيهَا الناس إِني رَسولُ اللهِ إِلَيكُم جَمِيعًا الذِي لَه ملْك السمَاوَاتِ وَالْأَرضِ لَا إِلَهَ إِلا هوَ يحيِي وَيمِيت فَآَمِنوا بِاللهِ وَرَسولِهِ النبِي الْأُمي الذِي يؤمِن بِاللهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتبِعوه لَعَلكُم تَهتَدونَ.﴾ (الأعراف:157-158).

إن من البديهي الذي لا يخفى على تلامذة أبي إسحاق -وأنا منهم- أن الرسل والأنبياء إنما يبعثون إلى الأمم والشعوب ليخرجوهم من الظلمات إلى النور؛ ومن الظلمات التي يحرر الرسلُ البشرَ منها "الأمية" فهي من وسائل الشيطان المهمة في إخضاع الإنسان لما كان عليه الآباء بقطع النظر عن طبيعته، وجعل الإنسان الأمي -بهذا المعنى- الذي يتبناه الشاطبي مستعداً لقبول الخرافة والشعوذة وسائر الانحرافات. ثم إن القرآن العظيم لقب اليهود والنصارى الذين كانوا أميين قبل نزول كتبهم "بالكتابيين" ولم يلقبهم "بالكاتبين" فلم لم يصبح العرب -في نظر أبي إسحاق ومن إليه- أهل كتاب هو القرآن بعد أن نزل عليهم أعظم كتاب وآخر الكتب وأهمها؟ أيخرجهم الكتاب من الظلمات إلى النور ولا يخرجهم من الأمية؟ وهو لإخراجهم منها نزل. ولقد سمى الله تعالى بعض أهل الكتاب الذين لم يتقنوا فهم الكتاب وعلمه بالأميين فقال تعالى: ﴿وَمِنهم أُميونَ لَا يَعلَمونَ الْكِتَابَ إِلا أَمَانِي وَإِنْ هم إِلا يَظُنونَ.﴾ (البقرة:78) فلو أن القرآن نزل ليكون في مستوى البدو والأعراب والعرب -القادرين منهم والعاجزين- فهل يمكن أن يرتقي فهمهم إلى الآفاق التي استهدف القرآن الارتقاء بحملته في مختلف العصور إليها؟ وقد أوصلهم إليها فعلاً. وهل كان الصحابة في مستوى واحد في فهمهم للقرآن، وفي أخذهم عن رسول الله؟ لو كانوا كذلك فما

الذي ميز قراءهم عن عامتهم وما الذي ميز أولئك السبعة عن غيرهم؟ وبم تميز الخلفاء الأربعة وابن عباس وابن مسعود وبقية العبادلة وأم المؤمنين عائشة وزيد بن ثابت عن الآخرين؟ أم أن الأمية -في نظر أبي إسحاق- قدر ثابت لا يتغير، وكأ ا آدمية الإنسان وإنسانيته لا تزايله ولا تفارقه. ومما استدل به أبو إسحاق آية سورة العنكبوت ﴿وَمَا كُنتَ تَتلُو مِن قَبلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخطه بِيَمِينِكَ إِذًا لَارتَابَ الْمبطِلُونَ.﴾ (العنكبوت:48)، والآية صريحة بأنه بعد نزول الكتاب عليه صار تالياً يتلو عليهم آيات ر م، وهذا قد قاد بعضهم إلى تبني فكرة زوال الأمية عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد نـزول القرآن فالذين فسروا الأمية بأ ا صفة لمن لا يقرأ ولا يكتب قالوا: إنه لم يرد ما يدل على تعلمه صلى الله عليه وآله وسلم الكتابة، والتلاوة وحدها لا تكفي لزوال وصف الأمية عنه. والذين قالوا بأن القرآن أو التلاوة وحدها كافية لإزالة وصف الأمية قالوا: بأنه عليه الصلاة والسلام لم يعد أمياً بعد بدء نـزول القرآن عليه.[25]

وهذا شيخ الإسلام ابن تيمية يقول "إن الأموة -يعني الأمية- صفة نقص، ليست صفة كمال، فصاحبها بأن يكون معذوراً أولى من أن يكون ممدوحاً"[26] وتحدث كذلك عن أمية العرب فقال: "فلم يكن لهم كتاب يقرؤنه منـزل من عند الله كما لأهل الكتاب ولا علوم قياسية مستنبطة كما للصائبة ونحوهم، وكان الخط فيهم قليلاً جداً، وكان لهم من العلم ما ينال بالفطرة التي لا يخرج الإنسان ا عن الأموة العامة كالعلم بالصانع سبحانه وتعالى، وتعظيم مكارم الأخلاق وعلم الأنواء والأنساب والشعر فاستحقوا اسم الأمية من كل وجه" كما قال الله تعالى فيهم ﴿هوَ الذِي بَعَثَ

---

25 عياض، القاضي. **الشفاء**، دمشق: دار الوفاء للطباعة والمنشر، 1972.

26 ابن تيمية. **الفتاوى الكبرى**، مكة: الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين، 1404هـ، 166/25.

﴿فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (الجمعة:2)، وقال تعالى: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا.﴾ (آل عمران:20) قال شيخ الإسلام: فجعل الأميين مقابلين لأهل الكتاب فالكتابي غير الأمي، ثم قال تغمده الله برحمته: "فلما بعث فيهم رسول الله ووجب عليهم اتباع ما جاء به من الكتاب وتدبره وعقله والعمل فيه -وقد جعله تفصيلاً لكل شيء، وعلمهم نبيهم كل شيء- صاروا أهل كتاب وعلم، بل صاروا أعلم الخلق وأفضلهم في العلوم النافعة، وزالت عنهم الأمية المذمومة الناقصة، وهي عدم العلم بالكتاب المنـــزل، إلى أن علموا الكتاب والحكمة وأورثوا الكتاب. كما قال فيهم سبحانه ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (الجمعة:2)، فكانوا أميين من كل وجه. فلما علمهم الكتاب والحكمة قال فيهم ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ (فاطر:32)، وقال تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ. أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ. أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ﴾ (الأنعام:155،156) وقال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (آل عمران:164) وقال تعالى ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.﴾ (البقرة:129).

فصارت هذه الأمية: منها ما هو محرم ومنها ما هو مكروه، ومنها ما هو نقص، وترك الأفضل.[27] فمن لم يقرأ الفاتحة أو لم يقرأ شيئاً من القرآن يسميه الفقهاء في "باب الصلاة" أمياً. ويقابلونه بالقارئ فيقولون: لا يصح اقتداء القارئ بالأمي ويجوز أن يأتم الأمي بالأمي. ونحو ذلك من المسائل وغرضهم بالأمي هنا الذي لا يقرأ القراءة الواجبة سواء كان يكتب أو لا يكتب، يحسب أو لا يحسب. فهذه الأمية منها ما هو ترك واجب يعاقب الرجل عليه إذا قدر على التعلم فتركه. ومنها ما هو مذموم كالذي وصفه الله عز وجل عن أهل الكتاب حيث قال: ﴿وَمِنهم أُميونَ لَا يَعلَمونَ الْكِتَابَ إلا أَمَانِي وَإِنْ هم إلا يَظُنونَ.﴾ (البقرة:78) فهذه صفة من لا يفقه كلام الله ويعمل به، وإنما يقتصر على مجرد تلاوته. كما قال الحسن البصري "نـزل القرآن ليعمل به فاتخذوا تلاوته عملاً" فالأمي هنا قد يقرأ حروف القرآن أو غيرها ولا يفقه بل يتكلم في العلم بظاهر من القول ظناً. فهذا أيضاً أمي مذموم كما ذمه الله لنقص علمه الواجب سواء أكان فرض عين أم كفاية، ومنها ما هو الأفضل الأكمل كالذي لا يقرأ من القرآن إلا بعضه ولا يفهم منه إلا ما يتعلق به، ولا يفهم من الشريعة إلا مقدار الواجب."[28]

ليت أبا إسحاق ومن إليه التفتوا إلى المعنى اللغوي الآخر لكلمة "الأمي" الذي التفت إليه كثير من الأئمة ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية فصحيح أن المعنى الأول هو المتبادر إلى الذهن وهو ما فهمه الشاطبي ومن إليه، من أن الأمي من لا يقرأ ولا يكتب، وإليه مال الأكثرون فلم يتعرضوا للمعنى الآخر الذي لا يتبادر إلى الذهن -من

---

27 المرجع السابق. وكذلك:
حاج حمد، محمد أبو القاسم. **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، 156/2.

28 ابن تيمية. **الفتاوى الكبرى**، مرجع سابق، 168/25-169، وكذلك:
أنيس، إبراهيم. **دلالة الألفاظ**، القاهرة: دار الأنجلو المصرية، 1968، ص187 وما بعدها، حاج حمد، محمد أبو القاسم. **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص 153/1.

اللفظ مباشرةً- بل يحتاج إلى شيء من النظر. وهو أن الأمي تعني المنتمي إلى قوم لا كتاب لهم من مشركي العرب وغيرهم وقد ذهب إلى ذلك المعنى ابن جرير الطبري[29] وبمثله قال النيسابوري امش الطبري (3/169). وقد نقل الفخر الرازي في تفسيره الكبير عن ابن عباس نحوه فقال "وقال ابن عباس: يريد (يعني بالأميين): الذين ليس لهم كتاب ولا نبي بعث فيهم"[30] وقال ابن عطية في تفسيره "الأميون يراد م العرب، ثم قال في قوله تعالى ﴿وَآخَرِينَ مِنهم لَما يَلْحَقُوا بِهِم﴾ (الجمعة:3) يراد م الفرس، ونقل عن سعيد ابن جبير ومجاهد أن المراد م الروم والعجم. وذكر نقولاً وأقوالاً أخرى[31] تدل على أن المراد بالأميين الشعوب التي لم تتلق كتاباً ولا رسالة، ونقل الأصبهاني في المفردات عن الفراء قوله "هم العرب الذين لم يكن لهم كتاب."[32]

فإن قيل: لا يجوز صرف اللفظ عن ظاهره أو المتبادر إلى الذهن منه إلا بقرينة. قلنا: ما أكثر القرائن على هذا؛ من ذلك أن القرآن الكريم جعل الأميين في مقابلة أهل الكتاب ولم يجعلهم في مقابلة "المتقنين للقراءة والكتابة" كما مر ذكره عن ابن تيمية في استشهاده بقوله سبحانه ﴿وَقُلْ لِلذِينَ أُوتوا الْكِتَابَ وَالْأُميينَ أأسلَمتم فَإِنْ أسلَموا فَقَد اهتَدَوا﴾ (آل عمران:20)، فالله تعالى بعث رسوله والناس صنفان -كما قال الأمام الشافعي[33] "أهل كتاب بدلوا (وأميون لم يؤتوا كتاباً) كفروا بالله فابتدعوا ما لم يأذن به الله. وهذه قرينة كافية لجعل "الأمي" بمعنى من لا كتاب له مقابل الكتابي الذي أنعم الله عليه بكتاب."

---

29 الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان في تفسير القرآن**، بيروت: دار المعرفة، 1972، 143/3.

30 الرازي، فخر الدين. **التفسير الكبير**، بيروت: دار الفكر، 1981، 39/4.

31 عطية، أبو محمد. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، بيروت: دار الكتاب، 1413هـ، 440/14-441.

32 الأصبهاني، الراغب. **المفردات**، دمشق: دار القلم، 1979، مادة "أم".

33 الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، مرجع سابق، ص8 وما بعدها.

ومن القرائن قول الكتابيين ﴿لَيسَ عَلَينَا فِي الْأُميينَ سَبِيلٌ﴾ (آل عمران:75) مع قولهم لبعضهم ﴿أَتحَدثُونَهم بِمَا فَتَحَ الله عَلَيكُم لِيحَاجوكُم بِهِ عِندَ رَبكُم أَفَلَا تعقِلُونَ﴾ (البقرة:76) فالذي فتح الله عليهم ويتواصون بكتمانه عن أولئك الأميين الذين تبرؤا منهم، ومن أية مسئولية عن دعو م أو النصح لهم، أو الوفاء لهم بعقودهم وعهودهم معهم يدل على أن المحور الذي يدور حوله كل شيء هو الكتاب وليس الكتابة.

ومنها أيضاً قوله تعالى ﴿هَذَا كِتَاب أَنزَلْنَاه مبَارَك فَاتبِعوه وَاتقُوا لَعَلكُم ترحَمونَ. أَنْ تَقُولُوا إِنمَا أُنزِلَ الْكِتَاب عَلَى طَائِفَتَينِ مِن قَبلِنَا وَإِنْ كُنا عَن دِرَاسَتِهِم لَغَافِلِينَ. أَو تَقُولُوا لَو أَنا أُنزِلَ عَلَينَا الْكِتَاب لَكُنا أَهدَى مِنهم فَقَد جَاءَكُم بَينَةٌ مِن رَبكُم وَهدًى وَرَحمَةٌ فَمَن أَظْلَم مِمن كَذبَ بِآيَاتِ اللهِ وَصَدَفَ عَنهَا سَنَجزِي الذِينَ يَصدِفُونَ عَن آيَاتِنَا سوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانوا يَصدِفُونَ﴾ (الأنعام:155-157). فهذه الآيات صريحة بأن ما كان العرب وغيرهم من الشعوب الأمية يتطلعون إليه ويتمنونه إنما هو نـزول كتاب عليهم يجعلهم قادرين على التفوق على أهل الكتاب من الطائفتين اليهود والنصارى في مجالات الهداية، لا تعلم القراءة والكتابة وحدهما؛ إذ أن تعلم ذلك متاح دون وحي ولا حاجة للناس بتمني نـزول الوحي ليحصلوا على تلك المهارة.

ومنها كذلك آية الدين في سورة البقرة، وفيها ﴿إِذَا تَدَاينتم بِدَينٍ إِلَى أَجَلٍ مسَمى فَاكْتبوه﴾ (البقرة:282) فهذا خطاب لقوم يكتبون ويحسبون وإلا لكان تكليفاً بما لا يطاق والله لا يكلف نفساً إلا وسعها.

وقد تضافرت الأدلة التاريخية على شيوع القراءة والكتابة بين العرب، وخاصةً في قريش وديارها في أم القرى وما حولها، فبيئة قريش بيئة تجارية، وذات علاقات وتجارة خارجية مع الشام واليمن، وهي تجارة تعتمد على تجميع أموال من أفراد متعددين والاتجار ا، ولذلك فإن الحساب والكتابة في هذه الحالة مما لا يمكن الاستغناء عنه.

وكانت العرب تكتب شعر شعرائها المتقنين وتعلقه على الكعبة، وقد تواتر وجود المعلقات السبعة والعشرة، كما كانت تكتب أنسا ا وانساب خيولها وبعض كلاب الصيد النادرة، وكذلك اتفاقات قبائلها في بعض الأحيان، وكل ذلك يشير إلى شيوع الكتابة بينهم. قال ابن تيمية: "ويقال: الأمي لمن لا يقرأ ولا يكتب كتاباً ثم يقال لمن ليس لهم كتاب منـزل من الله يقرءونه، وإن كان قد يكتب ويقرأ ما لم ينـزل، و ذا المعنى كان العرب كلهم أميين"؛ ثم قال: "وقد كان في العرب كثير ممن يكتب ويقرأ المكتوب وكلهم أميون (يعني أن ذلك -أي معرفة القراءة والكتابة- لم يزل وصف الأمية عنهم) فلما نزل القرآن عليهم لم يبقوا أميين.[34]

وقد نص المؤرخون لكتابة العربية على"أ ا قد تكونت بين القرنين الثالث والسادس الميلاديين وأ ا كانت معروفة في الحجاز والحيرة في منتصف القرن السادس الميلادي." وقد استخدم رسول الله ﷺ لكتابة الوحي واحداً وستين كاتباً[35] وكتاباً آخرين لكتابة رسائله إلى الملوك والحكام المعاصرين له، ولولا وجود أعداد كافية منهم لما أمكن ذلك. واستخدم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أسرى قريش وأهل مكة لتعليم أهل المدينة -وهم مزارعون- ومعهم غير القادرين على الكتابة من أصحابه القراءة والكتابة، وذلك يدل على شيوع الكتابة في قريش وأهل مكة، وحرص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على إشاعتها بين المسلمين كافة في المدينة وغيرها كذلك.

ربما أغتر بعض الكاتبين بوصف "الجاهلية" الذي شاع بعد الإسلام ليوصف به "أهل الفترة" والجاهلية مصطلح قرآني لم يستعمل للدلالة على الجهل بمعنى عدم القراءة والكتابة، بل الجهل المقابل للحلم أو هو: معنى يحمل الإنسان على إيقاع أفعاله على

---

[34] ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، مرجع سابق، 435/17.
[35] الأعظمي، محمد مصطفى. **كتّاب النبي ﷺ**، بيروت: المكتب الإسلامي، 1986.

غير نظام، أو على فعل الشيء بخلاف ما حقه أن يفعل سواء اعتقد فيه اعتقاداً صحيحاً أو فاسداً،[36] ولذلك قال سبحانه ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِم الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ (الفتح:26) و"الحمية" هنا من الغضب للشخص أو عليه يقال "حميت على فلان" بمعنى إذا: غضبت عليه "وحميت لفلان" غضبت له ولأجله.[37]

ولعل ما قدمناه يرجح أن المراد "بالأميين" العرب ومن إليهم من الشعوب التي لم ينـزل عليها كتاب ولم يأتهم رسول من قبل. ومن هنا نجد أن الخطاب القرآني قد تدرج بشكل دقيق فأخرج العرب من أميتهم، وجعلهم قاعدة ومنطلقاً لهذه الرسالة: فلم ينتقل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى الرفيق الأعلى إلا وجزيرة العرب -كلها- قد غمرها نور الإسلام لينطلق حملة الرسالة الأولون -بعد ذلك- لدعوة الشعوب الأمية الآخرين من فرس وترك وبربر وأكراد وهنود ومن إليهم. أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة التصديق على الكتب السابقة والهيمنة عليها، وإخراج أهل الكتاب من التحريفات التي أضافوها إلى كتبهم ونسبوها إلى الله تعالى ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ.﴾ (البقرة:79) وحين يتم ذلك يكون القرآن المجيد قد قام بتجديد وبناء وإعادة بناء "الدين كله"، وآنذاك يصبح الدين كما جاء القرآن به ظاهراً على الدين كله في العالم كله وبين البشر أجمعين ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ (التوبة:33)، ويصبح القرآن مرجع البشرية بلا منازع.

---

36 الأصبهاني، **المفردات**، مرجع سابق، ص 102.

37 المرجع السابق، وكذلك راجع ما ورد عن البداوة في:
الدوري، عبد العزيز، **التكوين التاريخي للأمة العربية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة، 1980.

إن من الواضح أن الشاطبي قد برزت في عهده مخالفات خطيرة وزلزل المؤمنون في عهده زلزالاً شديداً، وابتليت الأمة بفتن داخلية وغزو خارجي. فلذلك كتب كتابيه المهمين "الاعتصام، والموافقات" في الأول وقف ضد البدع بكل أنواعها، وأكد على أن إنقاذ الأمة يتوقف على عود ا إلى التمسك بكتاب الله تعالى، والاعتصام به وبسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فكان بمثابة المقدمة التي أراد أن يقيم عليها إعادة بناء الشريعة كما يفهمها أو منهجه التجديدي ومشروعه للتجديد -كما يليق به أن يسمى. ولذلك فإن الكتابين في حاجة إلى إعادة قراءة في ضوء "علم اجتماع المعرفة" فذلك هو الذي سيساعد على فهم شخصية الشاطبي ومشروعه التجديدي، وأطروحاته التي حفل ما الكتابان. ولأن هذه الدراسة في حد ذا ا مشروع مستقل لا يسعنا إلا انتظار الأستاذ الذكي أو الباحث النجيب ليقوم به، فإننا نبادر بالقول إن أطروحة أبي إسحاق حول حصر فهم القرآن ا يد والسنة المطهرة "بمعهود لسان العرب وأساليبهم في التخاطب" في عصر التنـزيل، وعدم قبول الأفهام المستحدثة بعد ذلك، وكذلك أطروحته حول أمية الشريعة تبعاً لأمية الأمة وعدم جواز فهم معان متعمقة من وراء النص، هاتان الأطروحتان إضافة إلى قضايا أخرى حفل ا كتابا أبي إسحاق -إن هي إلا رد فعله تجاه التأويلات الفلسفية، والتفسيرات الباطنية، والاعتبارات الرمزية والإشارات التي حفل ا عصره، وبعض العقود التي سبقته. فأراد بموقفه المتصلب ذلك أن يغلق الطريق أمام أصحاب تلك التأويلات، ولذلك كان في مواقفه خاصةً في هاتين القضيتين ما هو جدير بالمناقشة.

وقد ناقش ابن عاشور في تفسيره مقولة الإمام الشاطبي مناقشة مستفيضة، وذلك في مقدمته الرابعة من مقدمات تفسيره نورد منها قوله:[38]

---

[38] ابن عاشور، الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية، 1983، ج1، ص 44-45.

"ولاشك أن الكلام الصادر عن علام الغيوب -تعالى- لا تنبني معانيه على فهم طائفة واحدة ولكن معانيه تطابق الحقائق، وكل ما كان من الحقيقة في علم من العلوم وكانت الآية لها اعتلاق بذلك. فالحقيقة العلمية مرادة بمقدار ما بلغت إليه أفهام البشر وبمقدار ما ستبلغ إليه. وذلك يختلف باختلاف المقامات ويبني على توفر الفهم، ولا يكون تكلفاً بيناً ولا خروجاً عن المعنى الأصلي حتى لا يكون في ذلك كتفاسير الباطنية. وأما أبو إسحاق الشاطبي فقال في الفصل الثالث من المسألة الرابعة "لا يصح في مسلك الفهم والإفهام إلا ما يكون عاماً لجميع العرب. فلا يتكلف فيه ما فوق ما يقدرون عليه." وقال في المسألة الرابعة من النوع الثاني "ما تقرر من أمية الشريعة وأ ا جارية على مذهب أهلها -وهم العرب- تنبني عليه قواعد منها: أن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وأشباهها، وهذا إذا ما عرضناه على ما تقدم لم يصح، فإن السلف الصالح كانوا أعلم بالقرآن وبعلومه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أن أحداً منهم تكلم في شيء من هذا سوى ما ثبت فيه من أحكام التكاليف وأحكام الآخرة. نعم تضمن علوماً من جنس علوم العرب وما هو على معهودها مما يتعجب منه أولو الألباب ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة"، وهذا مبني على ما أسسه من كون القرآن لما كان خطاباً للأميين وهم العرب فإنما يعتمد في مسلك فهمه وإفهامه على مقدر م وطاقتهم. وأن الشريعة أمية، وهو أساس واهٍ لوجوه ستة:

الأول: أن ما بناه عليه يقتضي أن القرآن لم يقصد منه انتقال العرب من حال إلى حال وهذا باطل لما قدمناه، قال تعالى ﴿تِلْكَ مِن أَنبَاءِ الْغَيبِ نوحِيهَا إِلَيكَ مَا كُنتَ تَعلَمهَا أَنتَ وَلَا قَومكَ مِن قَبل هَذَا فَاصبِر إِن الْعاقِبَةَ لِلْمتقِينَ.﴾ (هود:49).

الثاني: أن مقاصد القرآن راجعة إلى عموم الدعوة وهو معجزة باقية فلا بد أن يكون فيه ما يصلح لأن تتناوله أفهام من يأتي من الناس في عصور انتشار العلوم في الأمة.

الثالث: أن السلف قالوا: إن القرآن لا تنقضي عجائبه يعنون معانيه ولو كان كما قال الشاطبي لانقضت عجائبه بانحصار أنواع معانيه.

الرابع: أن من تمام إعجازه أن يتضمن من المعاني مع إيجاز لفظه ما لم تف به الأسفار المتكاثرة.

الخامس: أن مقدار أفهام المخاطبين به ابتداءً لا يقضي إلا أن يكون المعنى الأصلي مفهوماً لديهم فأما ما زاد على المعاني الأساسية فقد يتهيأ لفهمه أقوام، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه.

السادس: أن عدم تكلم السلف عليها إن كان فيما ليس راجعاً إلى مقاصده فنحن نساعد عليه، وإن كان فيما يرجع إليها فلا نسلم وقوفهم فيها عند ظواهر الآيات، بل قد بينوا وفصلوا وفرعوا في علوم عنوا ا. ولا يمنعنا ذلك أن نقفّي على آثارهم في علوم أخرى راجعة لخدمة المقاصد القرآنية أو لبيان سعة العلوم الإسلامية، أما ما وراء ذلك فإن كان ذكره لإيضاح المعنى فذلك تابع للتفسير أيضاً لأن العلوم العقلية إنما تبحث عن أحوال الأشياء على ما هي عليه، وإن كان فيما زاد على ذلك فذلك ليس من التفسير لكنه تكملة للمباحث العلمية واستطراد في العلم لمناسبة التفسير ليكون متعاطي التفسير أوسع قريحة في العلوم.[39]

تبين مما تقدم واتضح معنى "الأمي" في اصطلاح القرآن وأنه غير الكتابي: أو من لا كتاب له ولا رسول، وبذلك يتضح لنا أن المسألتين الثالثة والرابعة لأبي إسحاق

---

39 المرجع السابق.

الشاطبي وما شاد من بناء عليهما لا دلالة فيهما على ما أراده؛ لأن ذلك البناء -كله- قد قام على افتراض أن لا معنى "للأمي" إلا من لا يقرأ أو لا يكتب وقد تبين لنا ما فيه، ويكون وصف أهم وأعظم الشرائع الموحاة بالأمية وصفاً يحتاج إلى مراجعة وإعادة نظر في نور هداية القرآن الكريم. فالقرآن كريم لا يبخل على أحد بفضله ونواله ويستطيع الناس على اختلاف مستويا م أن ينهلوا منه وهو لا يرد أحداً خائباً لكن لا يمكن أن يكون فهم الأئمة ا تهدين منه مثل فهم عامة الناس، فهناك أئمة يستنبطون من الآية الواحدة عشرات، بل مئات المسائل وهناك من يكتفي بفهم ما يتبادر إلى ذهنه منها وهو يسير، بل إن الشخص الواحد قد يقرأ السورة فلا يخرج منها بكثير، ثم يقرؤها ثانية وثالثة وعاشرة متدبراً فيفتح الله عليه بمعان لم يخطر على باله شئ منها في قراءته الأولى ﴿كُلًّا نمِد هَؤُلَاء وَهَؤُلَاءِ مِن عَطَاءِ رَبكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبكَ مَحظُورًا.﴾ (الإسراء:20).

ومن الدلالات التاريخية تحدى القرآن للعالمين كافة، وثبوت عجزهم إنساً وجناً على أن يأتوا بمثل سورة من سوره، والتحدي باتفاق علماء الأمة شامل للفظ والنظم والأسلوب والمعنى، فلو كان بدو الأعراب والعرب وأميوهم وعامتهم قادرين على الوصول إلى معانيه والمراد به، وعلى القرآن أن لا يرتقي عن مستوى إدراكهم، فكيف يكون الإعجاز؟ إن القرآن معجز في نظمه ولغته وهذا أمر لا خلاف فيه بين أهل البلاغة، وقد أضاف المعاصرون إلى وجوه إعجازه الكثيرة ما اصطلحوا على تسميته "بالإعجاز العلمي"، وهناك الإعجاز التاريخي؛ وإعجازه في قوة تأثيره وقدرته على إصلاح القلوب والعقول والأنفس وبناء الأمم وا تمعات! والمتقدمون والمعاصرون يجمعون على إعجازه النظمي والتشريعي فكيف تكرس أمية الشريعة ذا الشكل؟ وإذا

لم يكن لنصوص القرآن خاصة فضاء يستوعب الزمان والإنسان والحضارات والثقافات في سائر عصورها فكيف تكون شرائعه صالحة لكل زمان ومكان؟

إن تحكيم جيل محدد بمواصفات الأمية -كما فهمها أبو إسحاق ومن إليه- في الكتاب الكريم يصادر أفهام الأجيال التالية، ويعفيها من سائر الأوامر الواردة في ضرورة تدبر القرآن والتفكر فيه وتعقله وتذكره والاجتهاد في ذلك كله. ويجعل منه نصاً مرتبطاً بواقع عصر النزول، تتشكل كل معانيه وفقاً لآفاق ذلك العصر المعرفية، وليس أمام الأجيال التالية إلا التقليد والقياس على ما أنتج في ذلك العصر وسيكون أبو إسحاق -في هذه الحالة- قد تجاوز بنفسه ما قرره من مقاصد الشريعة والقواعد والضوابط التي بني عليها نظرياته فيها.

إن مما يدعو إلى العجب أن أبا إسحاق قد توفى سنة (790هـ) أي نهاية القرن الثامن -أي بعد أن قامت "الحضارة الإسلامية" وعلومها وفنونها وعمرانها والكثير من دولها من المشرق والمغرب. فهل كان ذلك -كله- نتاج "الأمية والأميين" ولو أن العرب استمروا في "أميتهم" كما فهمها أبو إسحاق ومن إليه هل كانت هذه الحضارة التي ما عرف الناس قبلها ولا بعدها حضارة أقرب إلى إنسانية الإنسان منها؟

إن أمانة أهل العلم أن يحكموا القرآن في كل ما عداه، لا أن يتخذوه شواهد يستشهد بآياته لتعزيز ما يجرى بناؤه[40] من مقالات ومذاهب. ولقد كان الأمام الرازي موفقاً ودقيقاً حين لام النحاة لوماً شديداً وعنفهم تعنيفاً كبيراً على قولهم: بعدم جواز دخول "ما" على "رب" وقول بعضهم: "وقد ورد في القرآن شذوذاً في قوله تعالى ﴿رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ (الحجر:2)، فقال رحمه الله "اتفقوا على أن

40 لترى كيف اتخذ الأصلان العظيمان مصدراً للشواهد أكثر من كونهما مصدراً لإنشاء الأحكام وبيانها، راجع:
السلمي، عياضة. **استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة**، الرياض: مكتبة الرشد، د.ت.

كلمة "رب" مختصة بالدخول على الماضي كما يقال: ربما قصدني عبد الله، ولا يكاد يستعمل المستقبل بعدها. وقال بعضهم: ليس الأمر كذلك والدليل عليه قول الشاعر: [ربما تكره النفوس من الأمر]. وهذا الاستدلال ضعيف، لأنا بينا أن كلمة "رب" في هذا البيت داخلة على الاسم وكلامنا في أنها إذا دخلت على الفعل وجب كون ذلك في ماضيا، فأين أحدهما من الآخر؟ إلا أني أقول قول هؤلاء الأدباء إنه لا يجوز دخول هذه الكلمة على الفعل المستقبل لا يمكن تصحيحه بالدليل العقلي، وإنما الرجوع فيه إلى النقل والاستعمال، ولو أنهم وجدوا بيتا مشتملاً على هذا الاستعمال لقالوا إنه جائز صحيح. وكلام الله أقوى وأجل وأشرف، فلم لم يتمسكوا بوروده في هذه الآية على جوازه وصحته"[41] فالقرآن هو المهيمن على اللغة التي اختارها الله وعاءً لمعانيه ولساناً له، ولا يهيمن عليه سواه.

قد نجد لأبي إسحاق ومن إليه عذراً فيما ذهبوا إليه إذا استحضرنا ما ذهب إليه الباطنية ومن إليهم من أصحاب التفسير الرمزي أو الإشاري أو الباطني فالقرآن هو الذي يتحكم باللغة التي اختار كلماتها وعاءً لمعانيه المطلقة.

إن القضايا المعرفية الكبرى والقضايا العلمية الكلية لا ينبغي أن تشاد على ردود الأفعال وغلق الذرائع ونحوها؛ بل لابد من سند علمي متين يقرر العالم على أساس منه ما يريد أن يقرره. وفكرة أمية الأمة وسوء فهم حديث "إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب..."[42] والانحراف في تفسيره قد جر على الأمة ويلات وانحرافات فكرية لا نزال نعاني منها حتى اليوم. كما أن تحكيم فهم "البدو والأعراب" في بيان المراد بالقرآن انحراف لا يقل خطورة عن الجنوح نحو التأويلات الرمزية والباطنية المنحرفة؛

---

41 الرازي، فخر الدين، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، 153/19.

42 الحديث رقم 1780 في صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا نكتب ولا نحسب، ورقم 1806في صحيح مسلم كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، والفطر لرؤية الهلال.

بل إن القرآن نفسه قد صادر من البدوي أو الأعرابي هذه المهمة فقال تعالى ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الحجرات:14)، وقال تعالى ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.﴾ (التوبة:97).

خاتمة:

نخلص إلى القول بأنه ليس من المعقول أبداً أن يكون الأعراب أو ما سموه "بديوان الجاهلية" من شعرهم – هو الحَكَم والمرجع في فهم معاني القرآن. فإن وحدة الشيء ووحدة المعنى والمضمون والأفكار والمعارف التي يحملها اللفظ شيء، والكتاب الذي فُصل بعلم الله وعلى قدر هذا العلم شيء آخر، فهذا الكتاب لا يمكن أن يتحكم في معانيه شعر أو نثر فُصل بعلم الأعرابي وعلى قدر فهم البدوي. والتسوية بين الاستعمال الإلهي المتحدي المعجز للسان واستعمال البدو أو أهل اللسان أمر تأباه حاكمية الكتاب الكريم. والقرآن يفسر بعضه بعضاً، ويفسر بالجمع بين القراءتين: قراءة الكون المخلوق وقراءة الكتاب المسطور. ويمكن أن يستأنس بما ورد عن العرب من قريش ومن إليها ممن نزل القرآن بلسانهم للحصول على مزيد من الفهم، ويبقى القرآن متعالياً مستوعباً ومتجاوزاً يحكم ولا يحكم عليه، يهيمن ولا يهيمن عليه، ويقضي ولا يقضى عليه.

إن هذه الأمة العربية التي لم يخل تاريخها القديم والحديث من عمليات التزوير والتزييف، وكذلك مصالحها وسائر روابطها الأخرى كلها قد تعرضت للمد والجزر، والتأويل والتفسير بحيث لم تعد قادرة على إحداث النقلة المطلوبة نحو الوحدة، بل

صارت دوافع الوحدة أقل بكثير من دوافع التجزئة والركود إلى الإقليمية وما إليها. أما العربية فخلود القرآن الكريم وحفظه ودوامه يكفلان لها البقاء والاستمرار والدافعية نحو وحدة أصحاب اللسان واتحادهم في مجالهم الحيوي، مجال حملة القرآن والمهتدين به، بحيث يعطي إمكانية واضحة لإعادة بناء الوحدة كلما تفرقت منها الكلمة.

وإنه لمن المحزن أن نشهد الخسارة الكبيرة في عجز نظم تعليم العربية -في البلاد العربية خاصة، والإسلامية عامة- على تيسير هذه اللغة وحفظها وإعطائها مقومات التداول الحي، وجعلها لغة الحضارة والفكر والعمران. ونحن إذ نؤكد على هذا المعنى قد نقلنا نقولات كثيرة، رأينا في بعضها كردياً مثل ابن تيمية رحمه الله يدافع عن العربية ذلك الدفاع المستميت، ويؤصل لحفظها وتداولها وانتشارها، ويكشف عن إدراك عميق لدورها في المحافظة على العقيدة والقيم الأخلاقية ونظم السلوك وقدرتها التجديدية المستمرة لتجديد بناء الأمة ورتق ما قد يحدث -بعوامل الزمن وطول الأمد- من تراخ في استعمالها أو في النظر إليها.

وفي هذا العصر الذي نعيش فيه، نجد أنّ تخلف العرب والمسلمين لم يسمح لهم بأن يعطوا هذه اللغة من الفرص ما أخذته اللغة الإنجليزية مثلاً نتيجة دخول هذه اللغة في مصالح وعلاقات ومستحدثات كثيرة يأتي في مقدمتها الكمبيوتر أو الحاسوب. ترى لو أن العرب والمسلمين كانوا أول من ابتكر الكمبيوتر وكرس لغة العرب لغة له، فماذا تكون حال اللغة العربية اليوم؟ لو كان الأمر كذلك لأحدث انقلاباً على مستوى عالمي يفرض هذه اللغة على العالم، ويفتح السبل أمام الناس باتجاه القرآن المجيد. ولكن تخلفهم لم يضرهم وحدهم ولكنه أضر بالإسلام وأصوله ومصادره اللسان الذي يحمله. فلعلّ في هذا تذكرة لمن تنفعه الذكرى.

المفاهيم والمصطلحات القرآنية:
مقاربة منهجية

عبد الرحمن حللي[*]

تمهيد:

منذ قرون والفكر الإسلامي يعيش مخاضاً يزداد عسراً يوماً بعد يوم نظراً للتحولات السريعة في أنظمة الحياة وبطء المسلمين في درسها واستيعا ا والتعامل معها. وكل محاولة للخروج من ضيق الأفق من أجل بلورة رؤية جدية وجديدة للأمور تؤول لنقطة البداية، التي تحصر أفق البحث والنظر بحدود التاريخ والإمكانات المتجلية فيه. ويزداد هذا الأفق ضيقاً عندما يتناول النص القرآني بالدرس بينما النص نفسه يفترض العكس؛ إذ يتميز النص القرآني بخصائص تجعل منه معيناً يمكن لقارئه ومتدبره أن يدرك معنى وصفه بأنه لا يخلق على كثرة الرد، وكونه نصاً معادلاً للوحي الإلهي في التاريخ وبديلاً عنه في مرحلة ختم النبوة، هذه الخصائص تنبع من بنائية القرآن المطلقة[1] والتي تكتسب هذه الصفة من البعد الإلهي للنص لا من حيث المصدر فحسب إنما من حيث استمرارية الحفظ الإلهي له وطابعه المهيمن، هذه الإطلاقية إنما تتجلى عبر منهجية القرآن المعرفية[2]

---

* باحث من سورية

[1] يختص النص القرآني عن غيره من النصوص بكونه ينتسب إلى لغة البشر دون أن يتقيد بنسبيتها، فلغة القرآن وبناؤه التركيبي والبلاغي له صفة الإطلاق بحيث لا يمكن أن يحصر فهمه بتاريخية معينة سواء كانت لغوية أو اجتماعية أو ثقافية، فإطلاق المعنى القرآني ينبع من صفة الإلهي، وهذه الإطلاقية لا يمكن مقاربتها من قبل البشر إلا من خلال تنزلها في قوانين التواصل البشري (اللغة)، فالإعجاز القرآني يتجلى من خلال تضمين معنى إلهي في قالب لغوي يفهمه البشر، فكانت بنائية اللغة القرآنية من جميع وجوهها تتسم بالإطلاقية التي هي صفة الإلهي مصدر النص.

[2] تنزل القرآن عبر مراحل معالجاً أحداثاً آنية في عصر النزول، ومقتضى ظاهر العلاقة بين الحدث والتنزيل حصر تلك المعالجة القرآنية بظرفها المقتضي الآني لها، لكن منهجية القرآن في معالجته المباشرة لتلك الأحداث الآنية كانت تتسم بخاصية تنتقل من تلك الظرفية النسبية إلى صفة القرآن الأساسية وهي الإطلاق، هذه المنهجية في معالجة النسبي وإضفاء بعد إطلاقي للمعالجة هي ما قصدناه بمنهجية القرآن المعرفية.

والتي قاربت عصر النـزول بما هو واقع محسوس لتنتقل بهذه المعالجة التاريخية إلى القيم القرآنية المطلقة التي كُلف الناس بمقاربتها، فكان النص القرآني ينطلق من ظروف عصر النـزول ليفتح أنظار المتلقي إلى آفاق أرحب وأوسع مما هو بحاجة إليه في لحظة النـزول تلك، وبذلك كان القرآن نصاً يعالج الحدث التاريخي بلغة ومنهجية تتعالى عليه وتشده إلى المستقبل، عبر صياغة نصية موحاة من الله تتسم بالاستمرارية، وذلك من خلال صموده رغم تغيرات الزمان والمكان، وأوصافه القرآنية تدل على ذلك، فأصبح معيناً يمكن للإنسان أن يهتدي من خلال مقاربته -والتي هي نسبية بطبيعة الحال- إلى التي هي أقوم.

وبقراءة أفقية للتفاسير والدراسات القرآنية بما هي مقاربات للنص، نجدها تكرر نفسها وتتنـزل بلبوس جديد دون أن تضيف جديداً فضلاً عن أن تحل مشكلاً، لكن الوعي قائم بإمكانية وأهمية تثوير القرآن واكتشاف الإضافة في فهمه واكتناه معانيه، ويزداد هذا الجانب أهمية مع الحملة التي يتعرض لها القرآن من خلال خلط متعمد بين أخطاء بعض المسلمين وبين القرآن كمصدر للإسلام، وفي إطار المحاولات في تطوير الدراسات القرآنية برز الاهتمام بالمفردات القرآنية وما كان يعرف بعلم الوجوه والنظائر، وأخذ لدى المتأخرين اسم المصطلحات أو المفاهيم القرآنية، لكن ما صدر في هذا الإطار لم يكن إلا تنسيقاً جديداً للتفاسير القرآنية، فلم يقدم جديداً غير الشكل، فكانت الأزمة في تلك المقاربات منهجية، كما هو الشأن في معظم مقاربات التجديد في الفكر الإسلامي تهتم بالعناوين والشكل دون الغوص في الإشكال المنهجي.

ما تحاوله هذه الدراسة هو العناية بالجانب المنهجي وذلك من خلال تسليط الضوء على المسار التاريخي الذي آل بالدراسات القرآنية إلى دراسة المفاهيم والمصطلحات القرآنية ضمن ما يعرف بالتفسير الموضوعي، وإبراز أهمية اللغة والدراسات اللغوية

المعاصرة في منهجية دراسة المفاهيم والمصطلحات القرآنية، مع محاولة في تحديد خطوات منهجية لدرس المفاهيم.

كذلك تحاول الدراسة تأطير معنى المفهوم ومعنى المصطلح من خلال دراستهما في جوانبهما اللغوية والفلسفية والتداولية، وبيان الفرق بينهما، وتحديد مصادر المفاهيم والمصطلحات، وتنـزيل ما استخلصناه من هذه الدراسة على المفردات القرآنية.

أولاً: مناهج التفسير/محاولات الخروج من مأزق الإسقاط

كثرت التفاسير والمقاربات للنص القرآني قديماً وحديثاً وتعددت المناهج واصطبغت بالمذاهب الفقهية والكلامية والتيارات الفكرية، فترددت تلك المقاربات بين الوفاء للنص في اكتشاف معانية وبين إسقاط المعاني عليه والتعسف في تأويله بما يتناسب مع توجهات القارئ،[3] وفي سعي لتجاوز المزالق المذهبية في التفاسير ظهرت محاولات عديدة لاكتشاف معاني القرآن من خلال بنيته الداخلية، فظهر ما يسمى بالوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، وهي فكرة قديمة تجد جذورها عند الجاحظ، لكنها استحضرت مؤخراً كمنطلق لما غدا يعرف بالتفسير الموضوعي، الذي يسعى -من خلال تتبع موضوع ما في جميع القرآن، أو اكتشاف موضوع يشكل رابطاً لكل سورة بمفردها- إلى تفسير القرآن بعيداً ما أمكن عن قبليات القارئ وأملاً في تصحيح الكثير من القواعد والأحكام التي اختلف فيها أصحاب الفنون،[4] لكن معظم هذه المحاولات سقطت في نفس الفخ

---

[3] تعددت الدراسات التي تحلل وتنقد مناهج المفسرين حتى أُفرد العديد من المفسرين بدراسات خاصة بهم، وللاطلاع على رصد للتفاسير القديمة يمكن مراجعة كتاب: الذهبي، محمد حسين. **التفسير والمفسرون**، بيروت: دار القلم، د.ت، وحول التفاسير المعاصرة ومناهجها انظر كتاب: النيفر، احميده. **الإنسان والقرآن وجهاً لوجه**، دمشق: دار الفكر، 2000م.

[4] سعيد، عبد الستار. **المدخل إلى التفسير الموضوعي**. مصر:دار الطباعة والنشر الإسلامية، 1986م، ص 53-54.

الذي هربت منه إذ انطلقت إلى التفسير الموضوعي من خلال تجميع ما ورد في التفسير التحليلي وتركيبه بما هو عليه، فلم تختلف إلا صورة البحث وقالبه فقط، ومكمن ذلك افتقارها إلى المنهجية الشمولية المنضبطة.[5]

ولنفس الأسباب أعيد الاهتمام المعاصر بعلم له صلة وثقى بعلوم القرآن والتفسير هو: علم الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، ويعنى بالألفاظ القرآنية المستخدمة على أكثر من وجه، وهو علم لصيق بعلوم العربية لكنه منحصر في السياق القرآني وتعود جذوره إلى القرن الثاني الهجري، وظهرت أهميته مؤخراً مع تطور المناهج اللغوية وتركيزها على السياق في تحديد المعنى وتوجيه فهم المفسر، وهو نفس التوجه الذي كان سلكه مؤلفو كتب الوجوه والنظائر قديماً، فكان في العودة إلى مناهجهم -على اختلافها- ودراستها معين في تطوير مناهج التفسير وإحياء مكانة اللغة فيها، فظهرت فكرة المصطلح القرآني.[6]

وفي إطار ما غدت تحتله اللغة من مكانة في تفسير النصوص عموماً ظهرت في الدراسات العربية جهود تقتفي أثر تطور العلوم اللغوية واللسانية في الغرب على اختلاف تيارا ا وتباينها وتناقضها وخلفيا ا، فظهرت تيارات لغوية عربية متناقضة تتلقف أثر هذه التيارات دون نقد لها أو مراعاة لخلفيا ا الفلسفية أو التاريخية، أو لما تعرضت له من نقد ضمن أوساط نشأ ا، والبعض الآخر حاول تطبيقها على النصوص

---

[5] الدغامين، زياد خليل محمد. **منهجية البحث في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم**، عمان: دار البشير، 1995م، ص31، وحول التفسير الموضوعي وإشكالية المنهج فيه انظر البحوث التالية: رشواني، سامر عبد الرحمن. "**منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم**"، (رسالة ماجستير)، جامعة القاهرة، 1423هـ/2002م، الرضي، عبد الباسط. "**المنهج الموضوعي في تفسير القران: دراسة تحليلية ونقدية**"، (رسالة دبلوم دراسات عليا)، جامعة الحسن الثاني المحمدية -كلية آداب ابن مسيك، 2000م.

[6] حول علم الوجوه والنظائر انظر: شلبي، هند. **مقدمة تحقيقها لكتاب التصاريف ليحيى بن سلام**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1980م، وحول مقارنة هذا العلم بالمناهج اللغوية المعاصرة انظر: العوا، سلوى محمد. **الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، القاهرة: دار الشروق، 1998م، وحول فكرة المصطلح القرآني وصلتها بالتفسير الموضوعي انظر: رشواني، سامر، "**منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم**"، مرجع سابق، ص130 وما بعدها.

العربية فأبعدت هذه التطبيقات النصوص عن تجليا ا لدى القارئ وزاد ا غموضاً، بل أوصدت تلك التطبيقات التعسفية ما كان يمكن أن تفتحه هذه العلوم من آفاق لتطوير البحث اللغوي العربي وما يتعلق به،[7] وما دامت هذه المناهج مضطربة ومثيرة للجدل في أوساطها فضلاً عن تطبيقا ا المستنسخة في غير سياقا ا في النصوص العربية، فإ ا ستكون مثيرة للجدل أكثر عندما تطبق على النص القرآني، وكانت المحاولات في هذا ا ال ظاهرة الخلل إذ كان دور المناهج في هذه المحاولات توظيفياً وبمثابة الغطاء (للأيديولوجيا) التي تحكم تلك المحاولات،[8] لكن ذلك التوظيف لم يمنع عديد الباحثين من الاستفادة من تطور علوم اللغة بشكل عام في تطوير مناهج اللغة العربية وإعادة اكتشاف قوانينها وآليا ا.

لكن النص القرآني الذي هو مدار الدراسات اللغوية القديمة لم ينله من المناهج اللغوية الحديثة إلا الحظ الزهيد، وكانت معظم المقاربات التي تناولته وصفية تحليلية[9]، دون أن يمنع ذلك من ظهور بعض الدراسات القرآنية الجادة التي قاربت بين المناهج اللغوية العربية وتطورات العلوم اللغوية المعاصرة، وقد ظهرت محاولات وما تزال تقارب النص القرآني مراعية الأبعاد الثلاثة المشار إليها، أعني الوحدة الموضوعية، والمفردات القرآنية، والمناهج اللغوية، فانطلقت في التفسير الموضوعي من خلال دراسة

---

[7] حول المناهج اللغوية المعاصرة وموقف الحداثيين العرب منها انظر كتابي حمودة، عبد العزيز. **المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك**، الكويت:سلسلة عالم المعرفة، عدد:232 / أبريل 1998م، و**المرايا المقعرة: نحو نظرية نقدية عربية**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد:272/ أغسطس 2001م.

[8] يمكن الإشارة إلى محاولات نصر حامد أبو زيد في مفهوم النص، ومحمد شحرور في الكتاب والقرآن، وما صدر حولهما (انظر في نقدهما: قويسم، إلياس.**"إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر/ نصر حامد أبو زيد نموذجاً"**، (رسالة دراسات معمقة)، جامعة الزيتونة: المعهد الأعلى لأصول الدين، 2000م، المنجد، ماهر.**الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن/دراسة نقدية لكتاب محمد شحرور**، دمشق: دار الفكر، 1994م، الحاج إبراهيم، عبد الرحمن "ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن :أيديولوجيا الحداثة"، بيروت: **مجلة الملتقى**، عدد:00 /1999، ص4-6.

[9] الجطلاوي، الهادي. "أشد الألفاظ تواتراً في القرآن"، **مجلة كلية دار المعلمين**، سوسة، عدد:1/1991، ص26.

المفردات القرآنية وبمدخل لغوي في تحديد دلالا ا، ويفترض هذا التوجه مركزية المصطلح القرآني في تحديد دلالة النص ضمن وحدته البنائية،[10] ولقد وعى المشتغلون بالتفسير وعلوم القرآن ذلك قديماً، فنبه الراغب الأصفهاني (503هـ) في مقدمة كتابه (مفردات القرآن) إلى أهمية العناية بالعلوم اللفظية وتحقيق الألفاظ المفردة في القرآن واعتبار أهمية ذلك تتعدى علوم القرآن،[11] وكان كتابه المفردات مساهمة في هذا الجهد الأوسع الذي كان يطمح إليه.[12]

---

[10] من أقدم المحاولات الصريحة والحديثة في هذا التوجه، ما قام به أبو الأعلى المودودي في (**المصطلحات الأربعة: الإله، الرب، العبادة، الدين**) وقد نشرها أول مرة عام 1940 في مجلة أصدرها بعنوان (ترجمان القرآن) وقد طبع المقال كتاباً مستقلاً عدة مرات وصدر عن دار القلم بالكويت، ومن المحاولات في هذا المجال دراسة محمد أبو القاسم حاج حمد: **العالمية الإسلامية الثانية**، والتي ينطلق فيها من اعتبار المفردة القرآنية مصطلحاً ينبغي فهمه ضمن سياقه القرآني وبنية القرآن الخاصة، وهي فكرة يشتغل عليها إلى الآن في إعداده لمعجم دلالي لألفاظ القرآن وعد به (انظر الطبعة الثانية من كتابه، بيروت 1996م ج:1 ص57 وما بعدها، وص167 وما بعدها)، وهناك عديد الباحثين الذين وعدوا بإنجاز مشاريع من هذا القبيل ولم يصدروا شيئاً بعد، (ومن الإصدارات التي حملت عناوين المصطلحات أو المفاهيم القرآنية: عضيمة، صالح. **مصطلحات قرآنية**، لندن/بيروت: الجامعة العربية للعلوم الإسلامية، دار النصر، 1994م، الموبل، محمد كمال. **المصطلحات القرآنية: ما اتفق لفظه وتناقض معناه**، دمشق: مؤسسة علوم القرآن، 1998م، بري، عبد اللطيف. **قاموس المفاهيم القرآنية/التفسير الموضوعي التحليلي المقارن في كتاب الله**. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1999، كما توجد محاولات لدراسة بعض المفردات القرآنية مستقلة (من ذلك: حسن، غالب "الكلمة في القرآن/ مقاربة في المجال الدلالي والوظيفي"، بيروت: **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، عدد:6، 1999م، ص 225-259، سليمان، سمير. **خطاب الكلمة في القرآن: قراءة في نظام دلالاتها العامة ودلالاتها السننية**، طهران: معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، 1989م)، ولا بد أن نلاحظ على معظم ما كتب في الموضوع أن استخدام تعبير المصطلحات أو المفاهيم القرآنية قد تطرق إليه الكثير من التجاوز والتعميم الذي يبتعد عن دلالاته العلمية، وغدا التصنيف على هذا الاعتبار بمثابة تصنيف ألفبائي لبعض الأفكار القرآنية بينما معالجتها لا تعدو تجميع المعلومات المتفرقة تحت اسم المفهوم أو المصطلح القرآني رغم التنظير الذي يبدو في مقدمة المصنفات معبراً عن وعي بخصوصية دراسة المفهوم والمصطلح.

[11] الأصفهاني، الراغب. **مفردات ألفاظ القرآن**، رجمة: صفوان عدنان داوودي، دمشق: دار القلم، ط3، 2002م، ص 54-55.

[12] فوضيل، مصطفى. "نظرات مصطلحية في كتاب مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد: 17 السنة:5، صيف/1999م، ص 138-139.

ثانياً: المدخل اللغوي في مقاربة المنهج

الالتفات إلى مراعاة أهمية بنية النص القرآني بفضل تطورات العلوم اللغوية واللسانيات أعاد الاعتبار إلى المفردة القرآنية وضرورة قراءة القرآن من خلال مقاربة المفردات القرآنية وإعادة تدبرها بمنهجية تتجاوز مشكلات المنهجيات التي اقتصرت على المعنى اللغوي المعجمي الذي يدرس معنى المفردة، فركزت على الاشتراك والتضاد والترادف من خلال التركيب، فالمفردة القرآنية تتجاوز المعنى المطروح للألفاظ في عصر النـزول، وتأخذ المفردة في السياق القرآني معنى يتميز بالثبات من خلال الخصائص المميزة له والعلاقة السياقية أو الإسنادية للمفردة القرآنية، وكذلك الترابط بين مختلف المفردات القرآنية، هذه الخاصية تفرضها ماهية المفردات القرآنية التي لا تنفصل عن ماهية معنى القرآن،[13] فتتحول الكلمة القرآنية في خصوصيا ا وسياقها وأساليب استعمالها في القرآن الكريم إلى عالم مكث ومفهوم ممتلئ بالإيحاءات والدلالات.[14]

فكما تجاوزت البلاغة القرآنية بلاغة الشعر والخطابة الجاهليين بل قلبت العلاقة بين الشكل والموضوع بالنسبة لما كان مألوفاً عن العرب، فأصبحت الصور والأشكال البلاغية تنبجس من خلالها روح جديدة وعقيدة واضحة تغير معنى الحياة وصورها،[15] فإن اللغة القرآنية بشكل عام قدمت نسقاً لغوياً جديداً ينبغي اكتشاف خصائصه من داخل النص نفسه وبنيته وتراكيبه، لا بالقطع مع اللغة التي انطلق منها إنما بفهم ما أضافه إليها وارتقى به من مفردا ا في سياقا ا القرآنية التي لا يستقيم تفسيرها بالاقتصار على دلالة ألفاظها المعجمية، وأجلى ما تتضح به هذه النقلة القرآنية في اللغة هو

---

[13] أبو عزب، سليمان عبد الله موسى. "الإبداع اللفظي في القرآن الكريم: دراسة نقدية"، لندن: **مجلة الجامعة الإسلامية**، عدد:5، كانون الثاني- آذار 1995م، ص103-114.

[14] بري، عبد اللطيف. **قاموس المفاهيم القرآنية**، مرجع سابق، ص10

[15] النيفر، احميده. "بلاغة القرآن الكريم في مواجهة الشعر والخطابة الجاهليين"، فصلة من تونس: **النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين**، العدد 8، 1985م، ص 242.

المفردات القرآنية التي تعتبر بمثابة المفاتيح لفهم النص القرآني واكتناه معانيه، بما تحمله الكلمة القرآنية من خصائص حجاجية وتداولية،[16] فللنص القرآني دلالته الخاصة التي تتجاوز البعد البلاغي والاستخدام الجاهلي للغة.[17]

هذه الميزة دفعت الباحث اللغوي (Toshihko Izutsu) في تطبيقه علم الدلالة على النص القرآني إلى اقتراح تسمية خاصة به (علم الدلالة القرآني : semantics of the Koran)،[18] وذلك في إطار دراسته للمفاهيم القرآنية المفتاحية التي تكشف عن الرؤية العالمية للقرآن أو الرؤية القرآنية للكون،[19] فالقرآن يختص بنظام مفاهيمي يتجاوز المفاهيم الفردية إذا أخذت منعزلة عن التركيب، فينبغي مراعاة كل مفهوم مفرد في علاقته بالمفاهيم الأخرى في النظام العام الكلي للنص، فتلك الكلمات والمفاهيم القرآنية ليست هي نفسها تلك الكلمات والمفاهيم الفردية التي كانت مستخدمة قبل الإسلام، فالقرآن أعاد استخدام تلك المفاهيم وأضفى عليها قيماً جديدة من خلال سياقها القرآني، وبإدراك هذا التحول في الاستخدام اللغوي يمكن الكشف عن الرؤية الكونية للقرآن،[20] هذا التحول في الاستخدام القرآني للمفردات هو ما يعرف في مختلف العلوم الإسلامية بالأسماء الشرعية.

ويرى أنه لا بد لدراسة المفاهيم القرآنية من مراعاة معنيين: **الأول** هو المعنى المعجمي أو الأساسي أو المفهوم الضمني للكلمة (basic meaning) والذي تحفظ به

---

[16] صولة، عبد الله. **الحجاج في القرآن**، تونس: كلية الآداب -جامعة منوبة، 2001م، ج1، ص75.

[17] الصغير، محمد حسين علي. **تطور البحث الدلالي/دراسة تطبيقية في القرآن الكريم.** ص44، وما بعدها، كتاب متوفر على الانترنت دون إشارة إلى طبعته الورقية، ينظر تحت الوصلة التالية**:** http://www.rafed.net/books/ .

[18] Toshihko, Izutsu. (ed.).*God And Man in The Koran*: *Semantics Of The Koranic Weltanschauung*. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964. p: 9

[19] Ibid., p:11

[20] Ibid., p:12-15

كيا ا أين أخذت وفي أي سياق وضعت، وأما المعنى **الثاني** فهو المعنى العلائقي أو السياقي للكلمة (relational meaning) وذلك عندما توضع الكلمة ضمن نظام خاص وتأخذ مكا ا فيه مع كلمات أخرى، فتشحن بكثير من العناصر الدلالية الجديدة التي تنشأ من هذه الحالة الخاصة حتى إن السياق الجديد ليعدل أحياناً بشكل تام المعنى الأساسي للكلمة فنفقد المعنى الأساسي للكلمة ونشهد ولادة كلمة جديدة،[21] وعبر البعض عن المعنى الأول بالدلالة المركزية وعن الثاني بالدلالة الهامشية[22]، وقريب من هذين المعنيين ما يعبر عنه اللسانيون بالمحور الأفقي/ التعاقبي ويقصدون به العلاقة الأفقية (syntagmatic) التي تربط بين المفردات الواردة داخل البنية اللغوية أو الجملة على أساس التتابع أو التعاقب، فهي علاقة تركيبية تقوم بين الكلمة وسائر الكلمات في الجملة، والمحور الرأسي/الاستبدالي ويقصدون به العلاقة الرأسية (paradigmatic) والتي تمثل العلاقة بين اللفظة التي وردت في الجملة والألفاظ الأخرى التي لم ترد في النص، فهي علاقة تصريفية تقوم بين الكلمة المذكورة وكل ما يمت إليها بصلة لفظية أو معنوية من كلمات لم تذكر في النص، هذان المعنيان يجدان جذورهما في البلاغة العربية عند أصحاب نظرية النظم واصطلاحا م (اللفظ الحامل والمعنى القائم والرباط الناظم) أو علاقات الجوار وعلاقات الاختيار.[23]

إذاً فدراسة المفردة القرآنية تقتضي تحديد الدلالة المعجمية بدءاً من الجذر وتحولها من دلالتها اللغوية إلى دلالتها الجديدة في سياقها القرآني وذلك من خلال معرفة مختلف سياقا ا في النص ومقارنتها، وربطها بمفردات أخرى تشكل معها مفاتيح بنية النص،

---

[21] Ibid., p:19-21

[22] أنيس، إبراهيم. **دلالة الألفاظ**، القاهرة:مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، 1976م، ص 106-107.

[23] حمودة، عبد العزيز. **المرايا المقعرة**. مرجع سابق، ص247-252، الرويلي، ميجان، وسعد البازغي. **دليل الناقد الأدبي**. بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2000م، ص35.

وما يحمله اختيار تلك الكلمة وذاك الاشتقاق من دلالة دون غيره للتعبير عن المعنى السياقي الجديد.

ولا بد لتحديد هذه الأبعاد من الاستعانة بآليتين: الأولى دراسة اللفظ دراسة تاريخية تطورية (diachronic) قبل نزول القرآن إلى أن تأخذ الكلمة مكانها في سياق جديد في النص،[24] وأهمية هذه الآلية تكمن في معرفة كيفية تحول المفردة ومدى استمرارية معناها اللغوي ودرجة انحيازها إلى معنى اصطلاحي داخل النص،[25] وكما تتم هذه الآلية لمسيرة المفردة قبل عصر النزول فيمكن أن تتم أيضاً داخل النص نفسه وذلك من خلال ملاحظة مسيرة المفردة القرآنية حسب ترتيب استخدامها التاريخي في القرآن أعني مقارنتها ما بين استخدامها في الآيات المكية والآيات المدنية، وهذا الجانب التاريخي يبقى ناقصاً ما لم يتبع بدراسة المفردة في سياقها النصي وفي لحظة انقطاعها عن التطور إذ تأخذ موقعها في النص ويثبت معناها في لحظتها ومكانها النصي وهذه الآلية هي ما يسميه اللسانيون بـ الآنية أو التزامنية (synchronic).[26]

من خلال هذه الأبعاد المنهجية المختلفة يمكننا أن نحدد الخطوات المنهجية التي يمكن أن تساعد في تحديد دلالة المفردة القرآنية وذلك باتباع خطوات محددة، تتمثل في تحديد الجذر اللغوي للمفردة واشتقاقاته؛ وملاحظة التطور التاريخي لاستخدامات المفردة ودلالاتها المختلفة قبل النزول؛ وملاحظة مدى اختلاف استخدام المفردة داخل النص

[24] الرويلي، ميجان. مرجع سابق، ص35، و Toshihko, Izutsu. *God and Man in the Koran*. Ibid., p:36.

[25] استخدمت هذه الآلية من قبل بعض الباحثين- المستشرقين وتلاميذهم العرب- لتفسير القرآن تفسيراً تاريخياً وذلك من خلال تفسير ألفاظه باعتبار استخداماتها الجاهلية أو في اللغات القديمة، وهذه المنهجية تخالف أنظمة اللغة عموماً والعربية بالخصوص باعتبار أن الاستخدام يحول الدلالة وتصبح المفردة في سياقها الجديد كلمة جديدة، ومن ناحية أخرى فإن اشتراك بعض الألفاظ القرآنية مع ألفاظ في نصوص دينية سابقة لا يدل على وحدة في معناها لاختلاف محدد المعنى في كل، ولهيمنة القرآن على ما سبقه من نصوص، فهي هيمنة لغوية أيضاً فيما يخص الألفاظ المشتركة.

[26] Toshihko, Izutsu. *God and Man in the Koran,* Ibid., p:36

القرآني ضمن تاريخ النـزول (ما بين المكي والمدني)؛ وكذلك ملاحظة مدى استمرارية الاستخدام اللغوي للمفردة داخل النص أو التحول ا إلى معنى اصطلاحي خاص؛ ومن ثم دراسة المفردة في سياقها القرآني من خلال تركيب الجمل التي وردت فيها وما حف ا من مفردات أخرى؛ ودراسة المفردة في ضوء مقارنتها بالسياقات المختلفة لاستخداما ا ضمن بنية النص القرآني الشاملة؛ وأخيراً دراسة المفردة في ضوء علاقتها بالمفردات ذات الصلة ا أو بموضوعها.

هذه الأبعاد تتشابك في تحديد دلالتها للمفردة القرآنية، لكنها ليست بالمتيسرة أو سهلة المنال، إذ من الصعوبات التي لا تخفى عند المعنيين بالقضايا اللغوية غياب معجم تاريخي للألفاظ العربية، وعدم مراعاة التطور الدلالي في المعاجم المتوفرة،[27] ومما يزيد من صعوبة مقاربة من هذا القبيل الثقل التاريخي الذي تلقي به المصادر التاريخية المختلفة والتي تناولت أو استخدمت المصطلحات القرآنية لاسيما ما تداخل منها مع مصطلحات العلوم المتخصصة، وبالتالي فلا يمكن مقاربة المفردة القرآنية من غير الإحاطة بمعانيها في مدونات علوم التفسير والكلام وغيرهما، فتكون اللغة والاستخدام العلمي التاريخي للمصطلح القرآني بمثابة المدخل لفهم المصطلح القرآني.

ونود الإشارة هنا إلى أن ما سجلناه من منهجية لغوية تبدو معاصرة ومقتبسة من اللسانيات الحديثة إنما هي معطيات لا تخص لغة دون أخرى، كما أ ا لا تعكس توجهاً

[27] غرم الله، زياد صالح. "المصطلح الأدبي: بين غناه بالمعرفة وغناه في التاريخ"، الكويت: **مجلة عالم الفكر**، مجلد:28، عدد:3، يناير- مارس 2000م، ص107، والغريب أن أول إنتاج من هذا النوع قام به مستشرقون كالمعجم اللغوي التاريخي للمستشرق الألماني أوغست فيشر، وقد أصدر مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة منه أوله من أول حرف الهمزة إلى (أبد)، القاهرة 1387هـ/1967م، ومن المعاجم التاريخية التي قام بها المستشرقون: (تكملة المعاجم العربية للهولندي رينهارت دوزي) وقد تُرجم منه ثمانية أجزاء كبيرة، (معجم اللغة العربية الفصحى – لعدّة مستشرقين ألمان بالاشتراك: كريمر، شبيتالر، جيتيه) ولم يترجم من الألمانية، انظر: بن حميد الحميد، عبد العزيز. **"أعمال المستشرقين العربية في المعجم العربي: دراسة وتقويم"**، (رسالة دكتوراه، كلية اللغة العربية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض 1416هـ)، المقدمة، وحول الدراسة التاريخية للمفردة القرآنية وإشكالياتها انظر: رشواني،سامر **"منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم"** مرجع سابق، ص136 وما بعدها.

فلسفياً يمكن أن يحيد ا عن موضوعيتها، هذا فضلاً عن اتساقها مع توجهات قديمة لدى علماء العربية لم يتم تطويرها أو الاستفادة منها في الدراسات القرآنية، و ذا الاعتبار فإنا نستبعد ما يطبق من منهجيات لغوية مقتبسة من سياقا ا الخاصة والتي تعكس توجهاً فلسفياً أو لاهوتياً فرضته حيثيات غربية لا تنطبق على السياق العربي بل تتنافى مع رؤية المسلم للنص القرآني باعتباره وحياً ورسالة من الله، وأخص من هذه المناهج نظريات التأويل والمنهج الظاهراتي والتي تستند -على اختلافها- إلى مقولة موت المؤلف وتعتبر المعنى فضفاضاً ومفتوحاً وتعتبر المتلقي هو مصدر المعنى، فتصور النص القرآني على أنه رسالة من الله لا يمكن أن يتجاهل المرسل، كما لا يمكن اعتباره غير منضبط المعنى وإلا لم يعد لمفهوم الرسالة معنى، والإيمان بكونه وحياً من الله يجعله نصاً متميزاً عن غيره فله خصوصيته اللغوية وبنيته المحكمة التي ينبغي اكتشافها، وهذا الاحتراز لا يعني بالمقابل حرفية الدلالة القرآنية وسهولتها وانتفاء احتمالية المعنى وتعدد الأوجه، ففرق بين الإيمان بوجود معنى واحد في النص القرآني إما أن يكون واضحاً في أحاديته لكل متلق أو أن يكون ملتبساً تدل عليه ضوابط معينة وعلى المؤمن مقاربته باجتهاده قدر المستطاع، وبين القول إن المعنى غير منضبط أصلاً أو لا قيمة لقصد المؤلف أو الناص أو أن المعنى يقع أساساً خارج النص، إذ هذه الاعتبارات تتنافى مع طبيعة تصور المؤمن لعلاقته مع النص.[28]

---

[28] حول نظريات التأويل وإشكالياتها انظر:

الرباعي، عبد القادر، "التأويل: دراسة في آفاق المصطلح"، الكويت: **مجلة عالم الفكر**، مجلد:31، عدد:2، أكتوبر-ديسمبر 2002م، ص151-182،

تاج الدين، مصطفى، "النص القرآني ومشكل التأويل"، هرندن: **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد:14، خريف 1998م، ص7-29،

شبستري، محمد مجتهد، "هرمنيوطيقا الكتاب والسنة"، بيروت: **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، عدد:6 1999م، ص91-132،

الرويلي، ميجان وسعد البازغي. **دليل الناقد الأدبي.** مرجع سابق، ص47-53، 152-157،

وحول أسس تعدد المعنى انظر: يوسف، ألفت. **تعدد المعنى في القرآن.** تونس: دار سحر وكلية الآداب بمنوبة، 2003م.

هذه المنهجية لدراسة المفردة القرآنية التي لخصنا أهم معالمها تحيلنا لإثارة تساؤل هام قل من تطرق إليه وهو ما الفرق بين المفهوم والمصطلح عموماً وفي السياق النصي خصوصاً ؟ والإجابة عليه لا تخص دراسة النص القرآني فالإشكال في الفرق بين المفهوم والمصطلح عام له صلة بالمنطق واللغة والفلسفة ومن خلال هذه الأبعاد سنحاول استجلاء الفرق.

ثالثاً: المفهوم والمصطلح والفرق بينهما

إذا كانت المفردة، وهي اللفظ المتداول في اللغة أو النص، معنى واضحاً -أياً كان تصنيف أجزاء الكلام- فإن تحديد تعريف المفهوم وإبراز دلالته ومعناه يعدّ من المسائل العويصة حتى في الفلسفة الحديثة -باعتباره في الأصل من المعجم الفلسفي- وقد شهدت المعاجم الفلسفية اختلافاً كبيراً وشططاً واضحاً في عملية التعريف سواء في المعاجم الأجنبية أو العربية المترجمة للكلمة الأجنبية (concept)،[29] وإن الصعوبة لتزداد عندما تقارن دلالة المفهوم المتداول في السياق المنطقي والفلسفي مع دلالة المصطلح متعدد الاستعمال في مختلف السياقات العلمية، لاسيما وأن الاستخدام المعاصر متداخل بينهما، وللإحاطة بدلالة المفهوم نعرض له في سياقه المنطقي والفلسفي ثم نتطرق لدلالة المصطلح.

المفهوم: يحيل المفهوم[30] إلى كلمة أخرى متداولة في كتب المنطق والفلسفة المتقدمة وهي: التصور والذي يعني (حصول صورة مفرد ما في العقل كالجوهر والعرض

---

[29] الزاوي، الحسين، "ما المفهوم: دلالة المفهوم وعوامل تشكله وإبداعه"، بيروت: **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد:102-103، 1998م، ص31-32.

[30] يلاحظ اختلاف المفهوم هنا عن المفهوم الذي يقابل المنطوق كما هو مستعمل في أصول الفقه كمفهوم الموافقة والمخالفة.

ونحوه)،[31] بل يرى البعض أن المفردة العربية التصور، بما هو المعنى ا ـرد، هي الأولى في ترجمة الكلمة الأجنبية (concept)، باعتباره أكثر ضبطاً لأنه ينطوي على المفهوم والماصدق معاً (مجموع أفراد الجنس+ المتصور الذهني) فيكون التصور= مفهوم + ماصدق،[32] فالمفهوم هو المعنى الذهني الذي يثيره اللفظ في الأذهان واللفظ دلالة كلامية عليه، أما الماصدق فهو الفرد أو الأفراد التي ينطبق عليها اللفظ إذ يتحقق فيها مفهومه الذهني،[33] وبتعبير آخر فإن المعاني هي الصور الذهنية من حيث وضعت بإزائها الألفاظ، والصورة الحاصلة في العقل من حيث أ ا تقصد باللفظ تسمى معنى، ومن حيث حصولها من اللفظ في العقل تسمى مفهوماً، ومن حيث أ ا مقولة في جواب ما هو؟ تسمى ماهية، ومن حيث ثبو ا في الخارج تسمى حقيقة، ومن حيث امتيازها من الأعيان تسمى هوية،[34] فالمفهوم بمعناه المنطقي هو مجموعة الصفات والخصائص التي تحدد الموضوعات التي ينطبق عليها اللفظ تحديداً يكفي لتمييزها عن الموضوعات الأخرى.[35]

وقد حددت المفاهيم كأبنية في عمليات الإدراك الإنساني (أنساق)، تساعد على تصنيف الموضوعات بتجريد عشوائي أو نظامي، تأسيساً على ذلك، جاء في

---

[31] الآمدي، سيف الدين. **المعين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين**، منشور ضمن كتاب: المصطلح الفلسفي عند العرب لـ عبد الأمير الأعسم، الجزائر-تونس: الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، 1991م، ص354.

[32] السعيد، جلال الدين. **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية.** تونس:دار الجنوب، 1998م، ص107، ويقترح موسى وهبة صيغة (أفهوم) للدلالة على معنى المفردة الأجنبية والذي يكتسب دلالته الدقيقة من طريقة استعماله في السياق الخاص، فهو لفظ عادي صار عمالاً وفقد بالتالي إمكان استبداله بمرادف، انظر: **الموسوعة الفلسفية العربية**، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986م، ج1، ص769.

[33] حبنكة، عبد الرحمن حسن. **ضوابط المعرفة وأصول الاستنباط والاستدلال والمناظرة.** دمشق: دار القلم، ط3، 1988م، ص45.

[34] المناوي، محمد عبد الرؤوف. **التوقيف على مهمات التعاريف.** تحقيق: رضوان الداية، دمشق: دار الفكر، 1410هـ، ص664-665 .

[35] إسماعيل، صلاح. "توضيح المفاهيم ضرورة معرفية"، بحث منشور ضمن: **بناء المفاهيم :دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، إشراف: علي جمعة وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1998م، ج:1، ص31.

تعريف (المفاهيم) أ ا أبنية عقلية، أو تجريدات يمكن تسخيرها في تصنيف الأشياء، وأفراد العالمين الخارجي والداخلي؛ **أو** موضوعات كل حقول المعرفة، والنشاط الإنساني، نحو الأشياء وخاصيا ا وكيفيا ا وظاهراتـها... الخ الممثلة عادة بواسطة مفاهيم؛ أو أن المفهوم بناء عقلي لتصنيف الموضوعات الفردية في العالم الخارجي والداخلي، بتجريد عشوائـي قليلاً كان أو كثيراً.

كذلك جاء في تعريف المفهوم أن المفهوم وحدة فكرية منعكسة عن تجميع الموضوعات الفردية عامة والتي يرتبط بعضها ببعض بسمات مشتركة؛ أو أنه مجموعة متماسكة من التقديرات المتعلقة بموضوع ما تأسست نواته من تلك التقديـرات التي تعكس الخصائص اللازمة لذلك الموضوع؛ أو أن المفهوم أي وحدة فكرية.

انطلاقاً من البيانات السابقة للمفهوم في تعريفاته المتنوعة، يمكن ملاحظة أن المفهوم يستخدم في بناء المعرفة وإدراك العالم المحيط، وأن المناهج الفكرية المتعددة قد قدمت تعريفات مختلفة للمفهوم.[36]

من هذه المعطيات ندرك مدى الاضطراب وصعوبة تحديد تعريف جامع ومانع للمفهوم، بل إن إيجاد تعريف جامع له غير متناول في الزمن الراهن على الأقل -كما يرى البعض- لاسيما مع قلة المشتغلين في تحديد دلالات الألفاظ والمفاهيم،[37] فهي

---

[36] تلخيصاً عن : سماعنه، جواد حسني. "نظرية المفاهيم (في علم المصطلحات)" ترجمة عن كتاب ج. ساجر بعنوان: A Practical Course In Terminology Processing, John Benjamins Publishing Company (1990). والمادة المترجمة، جزء من الفصل الثاني، وهي بعنوان (A theory of concepts) (ص21-39)، **مجلة اللسان العربي**، تصدر عن مكتب تنسيق التعريب (الرباط)، عدد:47، 1999م، ص187-200.

[37] الزاوي، الحسين "ما المفهوم: دلالة المفهوم وعوامل تشكله وإبداعه"، مرجع سابق، ص33.

كلمة مشكلة،[38] لكن يمكننا أن نقول استنتاجاً مما نقلناه أن المفهوم وبصيغة مبسطة هو: مفردة تحيل على مجموعة من المتصورات داخل سياق خاص.

ويرتبط تحديد المفهوم وإنتاجه بالثقافة والمعرفة عموماً سواء تعلق الأمر بالعلوم الثقافية أو العلوم الطبيعية، فهو يتكون في المحيط بشكل لاحق وتابع، وهو وثيق الصلة بالرمز واللغة والحقل الدلالي ومختلف الأبعاد التي تسهم في تشكله، ويتخذ المفهوم صفته النظرية والإجرائية من ارتباطه أو انبثاقه من مجال معرفي معين يختص به.[39]

ولقد أخذ المفهوم يزداد تعقيداً وتشويشاً بعد أن خرج من سياقه الفلسفي المعقد أصلاً ليتم تداوله في سياقات مختلفة لاسيما مع تداخل العلوم اللغوية والفلسفية وغيرها من العلوم المتصلة بها، فأصبح المفهوم يستعمل مرادفاً للمصطلح وهذا ما يحيلنا على دلالة المصطلح لندرك علاقته بالمفهوم.

المصطلح: جذر صلح الذي ترجع إليه مفردة مصطلح يدل على المسالمة والاتفاق،[40] وهذا المعنى يدل على خاصية أساسية من خصائص المصطلح وهي الاتفاق

---

[38] ابن طالب، عثمان. **علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة: الاشكالات النظرية والمنهجية**، ضمن: تأسيس القضية الاصطلاحية، قرطاج: بيت الحكمة، 1989م، ص 90.

[39] الزاوي، الحسين، "ما المفهوم: دلالة المفهوم وعوامل تشكله وإبداعه"، مرجع سابق، ص35 وما بعدها.

[40] لم ترد كلمة "مصطلح" في أي قاموس قديم من القواميس المشهورة ابتداء من "عين" الخليل إلى"تاج" الزبيدي. وهذا ما جعل المستشرق الهولندي "دوزي" يجعلها من مستدركاته على القواميس العربية القديمة، بل حتى أشهر القواميس الحديثة والمعاصرة، وربما كان أول قاموس عربي معاصر أدخلها إلى مدونته هو كتاب "المعجم الوجيز"، الذي أصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة سنة 1980م، ثم تبعه "المعجم العربي الأساسي" الصادر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم سنة 1988م، والسبب في عدم ذكرها في القواميس أن المعروف في ضوابط القواميس العربية وقواعدها المقررة- ولا سيما القديمة منها- عدم إيراد صيغ المشتقات المطردة، وكل الكلمات التي يمكن توليدها بآلية قياسية وبقواعد صرفية معروفة، إلا في الحالات الشاذة أو عند الضرورة والاقتضاء، أما لفظ اصطلاح فلعل أول قاموس عربي أورده هو "تاج العروس" (ق 13هـ)، وإنما فعل الزَّبيدي ذلك لأن من عادته أن ينقل كلام شيخه ابن الطيّب الفاسي في حاشيته على القاموس بحذافيره، فلما قال ابن الطيب (ق 12هـ) في مادة "صلح": "واصطلاحاً: اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص.. الخ"، نقل ذلك الزَّبيدي من باب الإحاطة والاحتياط لا غير، أو على اعتبار أن لفظ "اصطلاح" أصبح بغلبة الاستعمال اسماً من باب التسمية بالمصدر. (نقلاً عن: الودغيري، عبد العلي"كلمة مصطلح بين الصواب والخطأ"، الرباط: **مجلة اللسان العربي**، عدد:48، 1999م، ص9-20.

على دلالة خاصة لمفردته بعد اختلاف في الدلالة كان يتنازع المفردة قبل تمحص دلالتها العلمية بشكل واضح على مضمو ا، فيضاف إلى خاصية الاتفاق صفة الوضوح والعلمية والتجريد،[41] هذه الخاصيات عندما تجتمع في مفردة للدلالة على معنى خاص يتبادر من سماعها في سياقها التداولي تغدو مصطلحاً، لكن التكرار والاستمرار في التاريخ هو الذي يكسب المفردة اصطلاحيتها وثبات دلالتها الجديدة الخاصة.

وقد اهتم القدامى بالمصطلح والذي كان يعبر عنه بالحد أو التعريف، فكثرت الكتب المتخصصة في تحديد دلالات المصطلحات سواء في مختلف العلوم أو في سياقات علمية خاصة،[42] إلا أن هذه المدونات تتسم بالتعميم وينقصها تحديد السياق التاريخي،[43] وفي العصر الحاضر أصبح المصطلح موضوع علم مستقل يدعى علم المصطلح الذي يدرس علمياً المفاهيم و المصطلحات المستعملة في لغة الاختصاص،[44] والمصطلحية (terminology) كعلم يعنى بصياغة المصطلح وتحديده أو صناعته، ففي كل لغة توجد مساحة للغة الأغراض العامة وأخرى للغة الأغراض الخاصة ويوجد قطاع

[41] غرم الله زياد، صالح. "المصطلح الأدبي: بين غناه بالمعرفة وغناه في التاريخ"، مرجع سابق، ص99-102.

[42] بالنسبة للعمق التاريخي للفظ "مصطلح" فقد كان معروفاً متداولاً جداً بين القدماء -رغم عدم وروده في القواميس- فقد استخدموه في مجالات وعلوم مختلفة، منها التصوف والتاريخ، وصناعة الإنشاء، وعلوم الحديث، والقراءات، وصناعة الشعر واللغة، والمناظرة (الجدل) وهلم جرا، وقد كان رائجاً خلال القرن الثامن الهجري على يد بعض الصوفية والمؤرخين وكتاب دواوين الإنشاء الذين سموا به بعض مؤلفاتهم وذكروه في ثنايا كتبهم ، أما لفظ "اصطلاح" فربما كان أقدم ظهوراً ورواجاً في تاريخ اللغة العربية من لفظ "مصطلح"، فقد وجد لفظ "اصطلاح" مستعملاً منذ القرن الثالث الهجري في كتاب المقتضب لأبي العباس المبرد (ت 280هـ)، ووجد في القرن الرابع الهجري في كتابات كل من ابن جني(ت392هـ)، وابن فارس، والخوارزمي (ت 395هـ). (نقلاً عن: الودغيري ، عبد العلي "كلمة مصطلح بين الصواب والخطأ"، مرجع سابق).

[43] غرم الله زياد، صالح. "المصطلح الأدبي: بين غناه بالمعرفة وغناه في التاريخ"، مرجع سابق، ص106-107.

[44] مفتاح، محمد. **المفاهيم معالم**، بيروت: الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1999م، ص5، وينقل هذا المعنى عن معاجم أجنبية، وعرفه علي القاسمي بأنه: العلم الذي يبحث في العلاقة بين المفاهيم العلمية والمصطلحات اللغوية التي تعبر عنها، ولم يفرق بين علم المصطلح والمصطلحية (انظر: القاسمي، علي. **مقدمة في علم المصطلح.** القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط:2، 1987م، ص217،17).

واحد من قطاعات لغة الأغراض الخاصة يتضمن مفردات خاصة هذا القطاع هو النطاق الرئيسي للمصطلحية.[45]

فالمصطلح = مضمون (قيمة دلالية) + تعبير (الصيغة اللغوية الإيصالية)، أو رمز اتفاقي لتصور ما يتألف من أصوات منطوقة أو الشكل الذي تمثل به كتابياً (بالحروف)، وقد يكون المصطلح كلمة أو عبارة،[46] فالمصطلح علامة معرفة داخل نظام من الدوال المحددة للمفاهيم وبالتالي فهو مدخل للمفهوم وعلامة على مرجعه،[47] فإذا كان المفهوم: تمثيلاً فكرياً لشيء ما (محسوس أو مجرد) أو لصنف من أشياء لها سمات مشتركة ويعبر عنه بمصطلح أو برمز، فإن المصطلح: كل وحدة (لغوية) دالة مؤلفة من كلمة (مصطلح بسيط) أو كلمات متعددة (مصطلح مركب) وتسمى مفهوماً محدداً بشكل وحيد الوجهة داخل ميدان ما،[48] أو مفهوماً خاصاً يمثل تصوراً وظيفياً للخصائص المعرفة للمصطلح.[49]

هذه الضوابط للمصطلح تزيد الغموض في علاقته بالمفهوم، فيبدو المفهوم من خلال تعريفات المصطلح في مختلف المصادر -لاسيما الغربي منها- أخص من المصطلح ويستعمل بمعنى التصور، فالمفاهيم هي شرط التواصل اللغوي وجوهر اللغة و ا يفرق الإنسان بين شيء وشيء، والمفاهيم بحاجة إلى نسق يضم بعضها إلى بعض، وتمثل

---

[45] بيشت، هربرت، وجنيفر دراسكاو .**مقدمة في علم المصطلحية**. ترجمة: محمد حلمي هليل، الكويت: مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، 2000م، ص42.

[46] المرجع السابق، ص135-139.

[47] ابن طالب، عثمان. **علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة: الاشكالات النظرية والمنهجية**. مرجع سابق، ص82.

[48] القاسمي، علي. **مقدمة في علم المصطلح**. مرجع سابق، ص213، 215.

[49] ابن طالب، عثمان. **علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة: الاشكالات النظرية والمنهجية**.، مرجع سابق، ص91.

المصطلحات أطراً تصورية وتعبيرية للمفاهيم،[50] هذا الاستخدام للمفهوم بين المصطلحيين لا يلغي دلالة المفهوم التجريدية فهناك مفهوم ومفهوم تجريدي وهناك مفهوم ينتمي إلى اللغة العادية وآخر إلى اللغة التقنية الاصطلاحية،[51] بل نشأت نظرية للمفاهيم ينظر إليها في علم المصطلحات كوسيلة تمدّنا بتفسير دقيق لحوافز الإدراك في تشكيل المصطلحات، وتزودنا بأساس بناء الألفاظ، فالمصطلحات رموز للمفاهيم بحسب إدراكنا لها، الأمر الذي يعني أن المفاهيم قد وجدت وتشكلت قبل المصطلحات، وباعتبار خصوصية المفهوم بالنسبة للمصطلح فإن علم المصطلحات يربط المصطلحات بالمفاهيم وليس العكس، وهو لذلك، لا يهتم بأنظمة مفهومية مطلقة ولكن فقط بأنظمة موضوعة لغرض خاص تسهيلا للتواصل،[52] لكن هل هذا التوضيح للعلاقة بين المفهوم والمصطلح كاف لإزالة الالتباس بينهما في الاستخدام ؟، وما هو الفرق بينهما؟

الفرق بين المفهوم والمصطلح:

ما أوضحناه من تعريف المفهوم والمصطلح يعيدنا إلى الإشكالية التي انطلقنا منها أعني تحديد الفرق بين المفهوم والمصطلح، إلا أن دراسة مفردة المفهوم واختصاصها الأصلي في السياق الفلسفي ومفردة المصطلح واختصاصها في السياق اللغوي زاد المفردتين غموضاً في دلالتهما، وبقدر هذا الغموض نجد الاستعمال الشائع يرادف بينهما ببساطة ووضوح، حتى إن المعاجم والموسوعات التي اعتنت ببيان دلالة المفهوم والمصطلح، دون أن تفرق بينهما، اتخذت من المفهوم والمصطلح عنوان رديفاً

---

[50] بيشت، هربرت. **مقدمة في علم المصطلحية**، مرجع سابق، ص65-66 ، مفتاح، محمد. **المفاهيم معالم**، مرجع سابق، ص6، غرم الله زياد، صالح. "المصطلح الأدبي: بين غناه بالمعرفة وغناه في التاريخ"، مرجع سابق، ص107.

[51] مفتاح، محمد. **المفاهيم معالم.** مرجع سابق، ص8.

[52] سماعنه، جواد حسني. "نظرية المفاهيم"، مرجع سابق.

لمدونا ا،[53] مما يشير إلى وضوح في الاستعمال يناقض الغموض في التعريف، وإ ا لمن المفارقات أن المفردات التي هي عنوان المعرفات غير منضبطة التعريف، وللخروج من هذا الاضطراب سنحاول ملاحظة ما يفيده استخدامهما.

ليس موضع إشكال كون المفهوم ينتمي إلى القاموس الفلسفي بالدرجة الأولى، ومن ثم تطور وغدا متداولاً في الحقل اللغوي مرادفاً المصطلح في مختلف ا الات، ولئن كان تحديد الفرق بين المفهوم والمصطلح والعلاقة بينهما أمراً يقر به جميع اللسانيين، فإن الاضطراب في تحديد هذا الفرق أمر لا ينفونه، وخارج الإطار التنظيري للمفهوم والمصطلح يتم تداولهما بمعنى واحد تقريباً.

ويمكننا تحديد تفريق جزئي لاحظناه من خلال الاستخدام للمفردتين، فعندما يذكر المفهوم شفاهاً أو كتابة يقترن بتعريف ما يحيل عليه اللفظ بمفردات غير منضبطة أو ما يعرف بالتعريف الإجرائي،[54] بينما عندما يذكر المصطلح فغالباً ما يقترن بتعريف منضبط للمعنى المقصود الإحالة عليه وذلك من خلال مفردات متماسكة ومختصرة،[55] وهو ما يعرف بالتعريف الحدي.

---

[53] مثلاً: الموسوعة الفلسفية العربية خصصت المجلد الأول لما سجلته على غلافها (الاصطلاحات والمفاهيم)، بل إن بعض المشاريع الفكرية التي خصصت لدراسة المفاهيم خلطت بين المفهوم والمصطلح ولم تفرق بشكل واضح ودقيق بينهما مثل مشروع (بناء المفاهيم) الصادر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي (مرجع سابق)، فالجزء الأول المخصص للتنظير العام في الموضوع لم يرد فيه غير إشارات عابرة للفرق بينهما في بعض الدراسات (تقديم طه جابر العلواني للكتاب ص7، صلاح إسماعيل ص31)، بل إن الدراسة التي خصصها علي جمعة مدخلاً للكتاب تحت عنوان:مدخل لقضية المفاهيم والمصطلحات، كانت نموذجاً للخلط والمرادفة بين المفهوم والمصطلح انظر: ص21، وحتى بعض الدراسات اللغوية المختصة في دراسة المصطلح رادفت بينهما أحياناً في وقت تشرح فيه العلاقة بينهما (انظر مثلاً: بن طالب، عثمان. **علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة: الاشكالات النظرية والمنهجية.**، مرجع سابق، ص75).

[54] نقصد بالتعريف الإجرائي التعريف غير المنضبط لغوياً والمقصود منه توضيح المعنى أكثر من ضبط الألفاظ اللغوية المقيدة للمعنى، فهو يختلف عن التعريف الإجرائي الواقعي والظاهري للمفهوم الذي رفضه سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل في بحثه: بناء المفاهيم الإسلامية ضرورة منهاجية، ضمن بناء المفاهيم (مرجع سابق) ج:1، ص67.

[55] وظيفة التركيب المؤسس للوحدة المصطلحية هي بالأساس الحصر الدلالي (انظر: ابن طالب، عثمان. **علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة: الاشكالات النظرية والمنهجية.**، مرجع سابق، ص84).

هذا الفرق الذي لاحظناه ينتج عنه أن المفردة التي تسمى مفهوماً يمكن أن تشاركها مفردة أخرى في التعبير عن نفس المعنى، بينما المفردة التي تسمى مصطلحاً فإن المفردة تتفرد بالدلالة على المعنى وتنبذ الترادف وهذا التفرد من خاصية المصطلح.

فالمفهوم هنا يتجاوز في الاستعمال المعنى المنطقي المرتبط بالتصور ليدل على اللفظ الدال على المعنى من غير انضباط لغوي يؤطر ذلك المعنى، فعندما نستعمل مفردات مثل: الثقافة، الحضارة، الديمقراطية...، فإ ا مفاهيم تدل على معان يصعب ضبطها بألفاظ معينة لذلك يجد الباحث لكل منها مئات التعريفات المختلفة رغم الاتفاق بينها على قواسم مشتركة ترتبط باللفظ، وقد يأتي يوم وتنحصر دلالة هذه المفردات/المفاهيم وتنضبط بألفاظ معينة فتغدو مصطلحاً، بينما المصطلح فإنه ابتداء لا يحتمل تشتتاً وانفتاحاً في تعريفه فهو حدي وكل لفظ في تعريفه له دلالته، وقد تتعدد صيغ التعريفات للمصطلح لكنها تشترك جميعاً في حصرية دلالتها، فإن أضافت بعض التعريفات ضوابط جديدة في التعريف فإنه يغدو مصطلحاً جديداً يختص بمعرفه أو بالسياق المستخدم فيه، وقد تكون المفردة الواحدة أكثر من مصطلح بحسب تعدد السياقات التي تستخدمها.

فحدية التعريف هي التي تميز المصطلح عن المفهوم، فالمفهوم يعرف إجرائياً ولا يمكن تعريفه حدياً فإن عرف حدياً غدا مصطلحاً، بينما المصطلح يعرف حدياً لكن يمكن تعريفه بشكل إجرائي على سبيل التوضيح والتقريب مع احتفاظه بالضوابط التي تميزه كمصطلح.

وكما يمكن للمفهوم أن يتحول إلى مصطلح وذلك بالتطور التاريخي للاستخدام أو الضبط المؤسسي لدلالته، فإنه يمكن للمصطلح أن يتحول إلى مفهوم وذلك عبر توسع دلالته عندما يهمل كمصطلح ويتسع استخدامه لمعنى أعم، كما يمكن للمفردة أن تكون

مصطلحاً ومفهوماً في آن واحد لكن في سياقات مختلفة، إما بتحولها ضمن نسق خاص من الاستعمال دون أن يعم، أو باصطلاح مؤسسي على استخدام مفهوم ما كمصطلح.

هذا ويعتبر المفهوم مثار جدل بشكل دائم إذ لكل معني به أن يتنازع معناه المشترك ليسقطه على ا ال الذي يراه، أما المصطلح فليس مثار نزاع بين المعنيين به إذ هو منضبط بين مستخدميه فلا سلطة لأحد على دلالته[56].

هذا الذي أوضحنا لاستخدام تعبيرات المفهوم والمصطلح إنما يتعلق بالاستعمال والتداول ولا يصادر على معنى المفهوم كما هو مستعمل في سياقه المنطقي والفلسفي الخاص.

مصادر المفاهيم والمصطلحات :

يمكن تحديد مصادر تكون المفاهيم والمصطلحات في ثلاثة: الأول تاريخي وهو الغالب إذ يلعب التاريخ الخاص بسياق معين في انتخاب بعض مفردات لغته لتكون علامات ومنارات مفتاحية يفهم من خلالها ذلك السياق وفي هذا النوع من المصطلحات يكون التداول والاستخدام هو المحدد الرئيسي لدلالة المصطلح ويصبح التنظير اللغوي والفلسفي للمصطلح استكشافاً وليس تكويناً أو تدخلاً في تحديده، أما المصدر الثاني للمفاهيم والمصطلحات فهو المصدر الشخصي أعني الذي يقترحه ويتداوله شخص من المختصين في مجال معين ويعين مفردة ما للدلالة على معنى معين يحدده فيكون هو مصدر تعريف المصطلح الذي ابتدعه، فيكون ما حدده من مفاهيم ومصطلحات هو المدخل للتعرف على فكره وفهم نصوصه، وقد يكون هذا المصطلح

---

[56] لعل من أهم الأمثلة المعاصرة على تنازع المفاهيم (مفهوم الإرهاب) فيشترك جميع المتنازعين حوله على كونه مذموماً ومرتبطاً بالعنف، فيلجأ البعض لتعميم هذا المفهوم على جميع صور العنف التي قد لا تكون مذمومة، لذلك كانت الدعوة إلى تحديد دلالته، أي تحويل مفردة الإرهاب من مفهوم إلى مصطلح.

نحتاً أو اشتقاقاً من مصطلح سابق أو صناعة جديدة وربما يتداول من بعده فيغدو مصطلحاً تاريخياً، أما المصدر الثالث لتكون المصطلحات والمفاهيم فهو المصدر النصي وذلك عندما يكون للنص خصوصية لغوية ويكون نصاً متميزاً عن غيره من النصوص وتوجد فيه بعض المفردات المتداولة والمتكررة في أماكن مختلفة فتشكل مفاتيح لفهم النص واكتشاف معانية، ولئن كان هذا المعنى ينطبق على النصوص التي هي من صناعة البشر فإن النص القرآني بما هو نص إلهي وله لغة خاصة تسمو على لغة العرب التي نزل بلسا ا هو أثرى النصوص التي تحتوي على مفاهيم ومصطلحات خاصة تمثل مفاتيح لفهمه وتدبره.

المفردة القرآنية بين المفهوم والمصطلح:

يحفل النص القرآني بالكلمات المفتاحية التي ينبغي اكتشافها، لكن إلى أي حد يمكن التفريق في المفردات القرآنية بين ما هو منها مفهوم وما هو مصطلح باعتبار الفرق الذي لاحظناه؟ مما هو متفق عليه بين جميع المسلمين على اختلاف مذاهبهم ومناهجهم كون بعض المفردات القرآنية هي من قبيل المصطلح الذي لا يختلف في معناه وإن اختلف التعبير عن معناه لكنه يبقى حصرياً، فالمفردات القرآنية مثل: الصلاة، الزكاة، الحج.. هي مصطلحات لا يختلف في تعريفها، ويعبر عنها في التفاسير بالألفاظ الشرعية المنقولة عن معناها اللغوي، كما هناك مفردات قرآنية أخرى غير منضبطة في تعريفها مع اتفاق على مجمل المعاني التي تحيل عليها كالتقوى والعمل الصالح... ويمكن اعتبارها من قبيل المفاهيم بالمعنى الذي أوضحناه، وهناك مفردات قرآنية أثارت جدلاً في التاريخ وحفلت المدونات في دراستها ومقاربتها وبني على الاختلاف فيها جدل كبير فهي مفردات متنازع عليها بين كو ا مفهوماً أو مصطلحاً بالمعنى الذي أوضحناه، ولعل من أبرز

الأمثلة لهذا النوع من المفردات ألفاظ: الإيمان، النبي، الرسول، الكتاب..، وهذا النوع من المفردات كان ولا يزال محل اختلاف في تحديد دلالتها، وما دام تحديدها موضع اجتهاد فإنها تبقى من قبيل المفهوم ولا تتحول إلى مصطلح إلا باعتبار دارسيها، ودراسة هذا النوع من المفردات هو الذي يمكن أن يضيف أفقاً جديداً في تدبر القرآن.

وعموماً فإن المفهوم والمصطلح كلاهما مفتاحي في النص، وكلاهما يتجاوزان الاستخدام اللغوي للفظ ويدلان على معنى قرآني خاص، فاللفظ القرآني قد يتفق على تعريفه ولا ترادفه مفردة أخرى فيكون مصطلحاً، أو لا ينضبط تعريفه وتشاركه مفردات أخرى في معناه فيكون مفهوماً، أو يتردد بينهما.

وعليه يمكن أن نصنف استعمالات المفردة القرآنية إلى أربعة، تكون المفردة في الصنف الأول لفظاً لغوياً: وذلك في الاستخدام اللغوي للمفردة في السياق القرآني سواء في وضعها الأصلي أو المجازي، كالصلاة بمعنى الدعاء. وتكون في الصنف الثاني مصطلحاً قرآنياً: وهي منضبطة الدلالة وحدية التعريف ولا تدل عليها مفردة غيرها، كالصلاة بمعناها الشرعي. وتكون في الصنف الثالث مفهوماً قرآنياً: وهي مفتوحة الدلالة وغير منضبطة التعريف مع إحالتها على معنى مشترك قد تدل عليه مفردات أخرى، كلفظ التقوى. وتأتي أخيراً المفردة القرآنية المترددة في نظر متدبري القرآن بين كونها مفهوماً غير منضبط التعريف أو مصطلحاً حدي التعريف، كلفظ الإيمان.

ضمن هذه الاحتمالات تتوزع المفردات القرآنية، والوعي بالفرق بينها أساسي في منهجية دراستها التي يمكن أن تسهم في تصنيفها إلى ما هو استخدام لغوي وما هو مفهوم وما هو مصطلح، وبالتالي اكتشاف معاني النص القرآني من خلال كلماته المفتاحية التي تجلي بنيته المتكاملة وتناسقه المعجز.

الخاتمة:

رغم عناية المسلمين الفائقة بالقرآن على مدار العصور، إلا أن الظروف التاريخية التي مرت ا المعرفة الإسلامية جعلت الدراسات القرآنية أسيرة لمدونات تفسيرية معينة، ولم تكن هناك إضافات نوعية فيما استجد من دراسات، بما في ذلك دراسة المفاهيم والمصطلحات، ويرجع ذلك إلى أزمة المنهجية في تلك الدراسات، فالإسقاط كان ولا يزال آفة الدراسات القرآنية سواء لرؤى عقائدية أو مذهبية، ودراسة النص من خلال مفاتيحه بعيداً عن القبليات كمخرج من هذا المأزق بحاجة إلى تأطير وضبط منهجي، فكانت مقاربتنا محاولة لتسليط الضوء على الآليات المفترضة والمتاحة التي يمكن أن تسهم في تجلية معاني المفردات القرآنية، ولا تنفصل هذه الآليات عن علوم اللغة ا ال الرئيسي لفهم المعاني، فحاولنا توضيح المدخل اللغوي لفهم المفردات القرآنية، وأشرنا في هذا الصدد إلى دور الدراسات اللغوية المعاصرة في تطوير هذا المنهج، وخلصنا إلى تحديد عناصر وخطوات يمكن من خلالها الإحاطة بالمعنى المحتمل للمفردة، لكن خطوات أساسية في هذا ا ال تصطدم بعائق لغوي أشمل هو انعدام التدرج التاريخي في المعاجم العربية، لاسيما فيما يخص مرحلة ما قبل النـزول، إذ معرفتها أساسية لإدراك التحول القرآني بالمفردة، وكذلك الأمر بالنسبة لخطوات أخرى تتعلق بجوانب تاريخية يمكنها أن تضيء جوانب من المعنى المبحوث عنه، لكن عناصر أساسية في المنهج الذي رسمنا ملامحه متوفرة، فيمكن من خلال جمع موسوعي للمادة اللغوية للمفردة أن يتوصل إلى معنى مركزي لها يستضاء به في رحلة المفردة في السياق القرآني، ومن خلال استعمالها المستقصى والمقارن مع إدراك علاقا ا بالسياق الخاص في موضوع ورودها وفي بنية النص القرآني عموماً -كما أوضحناه في الخطوات المنهجية- يمكن اكتشاف المعنى المركزي القرآني وإدراك تنـزلاته في مختلف السور والآيات، وبالتالي معرفة التحول

القرآني بالمفردة من معناها اللغوي العام إلى معنى قرآني يؤسس مع المفردات المفتاحية الأخرى النظام الشامل الذي يجليه القرآن حول الإنسان والكون والحياة. ولعل في هذه الخطوات المختزلة ما يمكن للأفراد القيام به، في انتظار أعمال موسوعية هي لغوية بالأساس وتحتاج إلى مؤسسات علمية تشرف عليها، كي تمكن من استكمال ما أشرنا إليه من خطوات منهجية أشمل، وهذه المنهجية كفيلة فيما نرى بالإضافة النوعية في تدبر القرآن، والكشف عن وجوه جديدة من إعجازه، وفهم عالميته وطرحه الكوني.[57]

لقد انطلقنا في بيان ما ذكر على افتراض البعد المفتاحي للمفردة في النص، ووجدنا أنه من الضروري الوقوف على معيار المفتاحية في المفردات أو ما يعبر عنه بالمفاهيم والمصطلحات، فوجدنا فيها تداخلاً واختلافاً وخلطاً سواء في التعريف أو الاستعمال، مما اضطرنا لدرس المفهوم والمصطلح في مجالاته اللغوية والفلسفية والتداولية، وحاولنا التفريق بينهما من خلال استعمالهما، فالمصطلح يتميز بحدية التعريف ورفضه الترادف والتنازع بخلاف المفهوم، وانتقلنا بذلك الفرق إلى المفردات القرآنية المفتاحية التي يمكن أن تصنف ضمن هذا التفريق بين مصطلحات ومفاهيم ومفردات متنازعة بينهما حسب فهم متدبرها.

وبذلك اكتملت مقاربتنا المنهجية بالتعريف بالمفهوم والمصطلح والفرق بينهما، وبتأطير منهج لدراسة المفاهيم والمصطلحات القرآنية، وذلك في محاولة منا لاكتشاف معاني القرآن وآفاقه من داخله بعيداً عن الإسقاط الذي كان العثرة التي تعيق فهمه المتكامل، وما توصلنا إليه ما هو إلا محاولة تحتاج إلى نقد نظري وتطبيق عملي لإثرائها والتأكد من فاعليتها.

---

[57] لقد ثبت لنا ذلك من خلال تطبيق ما أشرنا إليه على بعض المفردات القرآنية، مثل مفردات: الأسماء والكلمات والكتاب، وذلك في دراسة لم تنشر بعد.

التفسير العلمي للقرآن

ظفر إسحق أنصاري*

خصص بلجون Baljon في كتابه المنشور عام 1961 بعنوان: "التفاسير الإسلامية الحديثة للقرآن" جزءاً للتفسيرات العلمية للقرآن.[1] وقد ظهرت في عقد السبعينات من القرن العشرين، مؤلفات رئيسية لثلاثة مؤلفين على الأقل، تم ببحث التفسيرات الحديثة للقرآن، هؤلاء هم الذهبي والشرقاوي وجانسن -الذين خصصوا مساحات واسعة لتوضيح وتحليل هذا التوجه، في كتبهم عن "التفسير"، وبالأخص في العصر الحديث.[2] هذا البحث هو بمثابة تتمة لتلك الدراسات. سوف يأخذ علماً ذا التوجه، ثم يغطي، إلى حد ما، نفس الموضوعات التي غطاها العلماء الآخرون. وعليه فإنّ هذه الدراسة سوف تسلط الأضواء على دراسة هذا التوجه خلال ربع القرن الماضي بشكل

---

* مدير معهد البحوث الإسلامية، وأستاذ في الجامعة الإسلامية العالمية في إسلام آباد، باكستان.

1 Baljon, J.M.S. *Modern Koran Interpretation 1880-1960*, Leiden: Brill, 1961, pp. 88-98.

2. الذهبي، محمد حسين. **التفسير والمفسرون**، ط3، القاهرة: مكتبة وهبة، 1985، بالأخص انظر المجلد 2، ص 454-468 و475-496.

- الشرقاوي، عفت محمد. **اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث**، القاهرة: مطبعة القيلني، 1972، ص 367-377،
- Jansen, J.J.G. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden: Brill, 1974, pp. 35-54.
- الرومي، فهد عبد الرحمن. **منهج المدرسة العقلية الحديثة**، ط3، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1407هـ، ص 269-283.

عام. وبالنظر إلى معرفة الكاتب باللغات العربية والإنجليزية والأردية، فسوف تنحصر الدراسة بشكل أساسي في الدراسات التي كتبت بتلك اللغات، وسوف تركز على العالم العربي، وجنوب آسيا والبلدان الناطقة باللغة الإنجليزية.

أولاً: القرآن: كتاب هداية أم كتاب علم؟!

كان القرن الثامن عشر نقطة فاصلة في الصراع بين المسلمين والأوروبيين. وجاء الاحتلال الفرنسي لمصر عام 1798 تتويجاً لتغير ميزان القوة بين الجانبين. وطوال ذلك القرن، أتيح للمسلمين فرصة كبيرة للتفاعل مع الأوروبيين. وقد تم هذا التفاعل بشكل رئيسي في أراضيهم حيث وجدوا أنفسهم وجهاً لوجه مع الأوروبيين ليس في صورة جنود فحسب وإنما في صورة علماء وأطباء ومهندسين وتجار وإداريين. بيد أنه أتيح للمسلمين كذلك مشاهد م في بعض بلدان أوروبا، وأن يبلوروا بعض الانطباعات حول طريقة معيشتهم ومؤسسا م وتوجها م. ونتيجة لذلك، وبينما كانت هنالك بعض نواحي الحضارة الأوروبية التي لم ترق لهم، إلا أ م وجدوا في نواحي أخرى ما أثار إعجا م. ومن أكثر الجوانب التي نالت إعجا م في مجمل التقدم الأوروبي الحديث، هو جانب اعتبره المسلمون عنصراً أساسياً في قوة الأوروبيين ورخائهم - ألا وهو التقدم الهائل الذي تم تحقيقه في ميادين المعرفة، وبالأخص في ميدان العلوم والتكنولوجيا.[3]

3 Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939,* London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1970

- Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey,* 2nd ed., London, Oxford, New York: oxford University Press, 1968
- Khan, Gulfishan. *Indian Muslim Perceptions of the West During the Eighteenth Century, Karachi: Oxford University Press, 1998*

وبمرور الزمن، انتبهت أعداد متزايدة من المسلمين إلى إدراك الحاجة لاستيعاب المعرفة الأوروبية الحديثة، وبالأخص العلوم والتكنولوجيا.[4] لقد تم التوصل إلى إدراك هذه الحاجة لأسباب متعددة، نظرية وعملية، وبغض النظر عن الاعتبارات النظرية، فقد تبين بأن اقتناء المعرفة الحديثة هو الوسيلة الوحيدة المتاحة لدى المسلمين للتغلب على ضعفهم العسكري المتنامي، وجمودهم الاقتصادي وتأخرهم. وخلال القرن التاسع عشر، ازداد التوجه بين المسلمين لاقتناء ما بدا لهم جوانب نافعة من العلم الأوروبي الحديث. وقد أدرك الحاجة الملحة لذلك عدد من الحكام والمفكرين المسلمين، ومنهم السلطان محمود الثاني (1839)، ومحمد علي باشا (1849)، وخير الدين التونسي (1889)، ورفاعة الطهطاوي (1871)، وجمال الدين الأفغاني (1897)، ومحمد عبده (1905) والسيد أحمد خان (1898) - جميع هؤلاء رفعوا أصوا م داعين إلى اقتناء تلك العلوم والمعرفة. وقد بادر أولئك الذين يمتلكون القوة السياسية، والذين أدركوا الحاجة إلى تحسين الأوضاع على المستوى العملي، وتأثروا بما شاهدوه من مؤسسات وآراء لدى أوروبا، بادروا إلى إحداث عمليات التغيير.

إن الظاهرة الحديثة في إعطاء تفسير علمي للقرآن، بدأت في رأينا مناقشة تستهدف تشجيع المسلمين على اقتناء المعرفة في ميدان العلوم الطبيعية. كان الدعاة لهذا التوجه يقولون بأن من واجب المسلمين أن يفعلوا ذلك لأنه ليس في ذلك ما يعد مكروهاً، بل إنه أمر جدير بالإطراء. وبمرور الزمن، أضيفت حجج ومعطيات جديدة لذلك التوجه، كما سنرى لاحقاً. أحد أهم تلك المعطيات هو أن القرآن (والسنة)

---

4 Jansen, J.J.G. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt, p.41*
بالأخص التالي: "من الواضح أن هناك صلة بين ظهور علم التفسير العلمي الحديث (بين المسلمين) وبين بداية تأثير الغرب على العالمين العربي والإسلامي. في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أصبحت أراضي المسلمين أكثر فأكثر تحت الحكم الأوروبي. وأصبحت مصر نفسها تحت حكم الجيش البريطاني في عام 1882. تمكن الأوروبيون من هذا الحكم فقط بواسطة تفوقهم التكنولوجي. وقد كان مصدر تعزية لكثير من المسلمين الأتقياء أن هذه التفاسير الجديدة تؤكد أن العلوم والأساليب التي مكنت الأوروبيين من حكم المسلمين استندت إلى مبادئ وقوانين ذكرها القرآن من قبل.

يحتويان على عدد كبير من الحقائق العلمية، والتي لم يتم اكتشافها إلا في العصر الحديث، بعد قرون عديدة من نزول القرآن. وقد تم تقديم الآيات القرآنية التي اعتقد أنها تحتوي على حقائق علمية، بشكل واثق على أنها دليل على إعجاز القرآن. لقد كانت الحجة التي تقدم أن القرآن يتضمن بشكل كبير حقائق أساسية حول خلق الكون، بل في الحقيقة، مجموعة هائلة من الحقائق والقوانين العلمية مثل نظرية الانفجار الكبير. ويذكر ذلك لإثبات أن القرآن يشتمل على معرفة الله غير المحدودة، وليس مجرد معرفة الإنسان المحدودة. وبالنظر إلى ما تقدم، فإن بعض العلماء المسلمين أصبحوا الآن يقولون، بأن القرآن ليس فقط مصدراً يعتمد عليه للتعرف على الله، وعن الحياة الآخرة، وحول المبادئ التي يجب أن يتمحور حولها السلوك الإنساني، بل أنه كذلك مصدر يمكن الاعتماد عليه للمعارف العلمية.[5]

لقد كان العنصر القائم وراء تفسير القرآن، على امتداد ألف وأربعمائة سنة مضت، هو أن القرآن بشكل عام يحتوي على الهداية التي يحتاج إليها الإنسان لكي يعيش حياة طيبة في العالم الحالي، والتي تمكنه من تحقيق النجاح في العالم الآخر. وهذا يتطلب، أولاً، الإيمان، والذي يتطلب بدوره الحاجة إلى شرح فحوى ذلك الإيمان؛ وثانياً، أن عليه أن يكون سلوكه مستقيماً. وكما نعلم، فإن ما جاء في الآية (الذين آمنوا وعملوا الصالحات) يلقي تفسيره في مجمل الآيات القرآنية. وقد لا يكون بعيداً عن الصحة القول بأن المهمة الأساسية التي يوجه القرآن الحديث إليها، هي إعطاء وصف واضح للصراط المستقيم الذي يجمع بين الإيمان والعمل الصالح.[6]

---

5. النجار، زغلول، **مصادر المعرفة العلمية: المبدأ الجيوغرافي للجبال في القرآن**، هيرندن: جمعية العلماء والمهندسين المسلمين والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.

6. ما ذكر ربما يكون محاولة غير متقنة لبيان المواضيع الرئيسية في القرآن. للإيضاح، لتصريحات دقيقة ومصاغة جيداً انظر:

- دهلوي، شاه ولي الله. **تفسير كي تشاند ضروري أصول (الفوز الكبير في أصول التفسير)**، ترجمة راشد أحمد أنصاري مع محمد تقي عثمان،لاهور: أدهارا إسلاميات، 1982، ص 4-5. انظر أيضاً:

لقد كان المسلمون على الدوام، يعتبرون القرآن محتويا لجميع المعلومات الأساسية التي تتعلق بحاجة الإنسان الأساسية تلك. بيد أ م بالكاد نظروا إليه بوصفه مصدراً للمعارف الشاملة في جميع الميادين، بالمعنى الحرفي لهذا التعبير. إن أولئك الذين كانوا ميالين إلى الاعتقاد، أو اعتبروا كذلك، بأن القرآن يحتوى المعرفة جميعها، بما في ذلك معرفة العلوم الطبيعية، كانوا قلائل. وكان من الممكن التعرف عليهم لسبب بسيط هو أن توجههم كان مناقضا لتوجه التيار العام لعلماء الأمة. لقد حاول الذهبي، في سعيه لمعرفة جذور التفسير العلمي الحديث للقرآن، في التراث العقلي الإسلامي القديم. ولكنه في سعيه ذاك لم يعثر على أكثر من ثلاثة علماء في هذا التوجه: الغزالي، وجلال الدين السيوطي وأبو الفضل المرسي.[7] هذا، على الرغم من الحقيقة بأن البيانات التي صدرت عن بعض أولئك العلماء، والتي تقول بأن القرآن هو مصدر لمعرفة حقائق علمية محددة، هي أقوال غامضة وذات طابع غير جازم.[8]

ثانياً: الربط بين تخلف المسلمين وإهمال الآيات الكونية في القرآن

إن تيار التفسير العلمي للقرآن عبر عن نفسه، أو أنه نال قسطاً من الذيوع، في كتابات عدد قليل من العلماء المسلمين في النصف الأخير من القرن التاسع عشر. أحد هؤلاء كان محمد ابن أحمد الإسكندراني، وهو عالم الطبيعة المصري الذي نشر في القاهرة عام 1880 كتاباً بعنوان: "كشف الأسرار عن النورانية القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية." وكتاب آخر صدر في استنبول عام 1883. كان عنوان هذا الكتاب "تبيان الأسرار الربانية في النبات والمعادن والخواص الحيوانية." في الكتابين كليهما تم شرح أسئلة تتعلق بالعلوم الفيزيائية في ضوء آيات قرآنية بدت للمؤلف

- الزركشي، بدر الدين. **البرهان في علوم القرآن**، القاهرة: الحلبي، 1975، مجلد 1، ص 16-21.

7. ذهبي، **التفسير والمفسرون**، مرجع سابق، مجلد 2، ص 454-464. الحجة بأن القرآن يحوي كل نوع من المعرفة، بما في ذلك العلوم، مسندة بآيتين من القرآن (6:38 و 16:89). وإذا راجعنا تفسير هاتين الآيتين فإنه سوف يتضح أن تلك الحجة واهية.

8 المرجع السابق.

مناسبة للإجابة على تساؤلاته. وقد مثل هذا التوجه في مصر أيضاً أحمد مختار الغازلي، مؤلف كتاب "رياض المختار"، وعبد الله فكري باشا وكان طبيباً، ومحمد توفيق صدقي (1920)، مؤلف كتاب "الدين في نظر العقل الصحيح"، القاهرة (1323هـ) ، وعبد العزيز إسماعيل، مؤلف كتاب "الإسلام والطب الحديث" القاهرة (1938).

بيد أن هذا التوجه بلغ نضوجه في كتابات الطنطاوي جوهري وعلى الأخص في تفسيره المسلمى "الجواهر في تفسير القرآن الكريم، 1940م"[9] وهو مؤلف ضخم يتألف من 26 مجلداً. أكد الجوهري أن القرآن يحتوي على 750 آية تتصل بشكل واضح بفيزياء الكون. وهنالك، بالإضافة إلى ذلك، عدد من الآيات عن الموضوع ذاته، وإن لم تكن متصلة في رأيه بشكل مباشر بعلوم الكون. ومن الناحية الأخرى، يوضح الجوهري بأنه لا يوجد هنالك أكثر من 150 آية قرآنية تتصل بالشؤون القانونية.[10] وينحي الجوهري باللائمة بشدة على العلماء المسلمين بسبب تجاهلهم إلى حد كبير لموضوع له شأن أساسي في القرآن ألا وهو العلوم الطبيعية – وأ م ركزوا بدلاً من ذلك، على سنن الشريعة، والتي تحتل في نظره مرتبة أدنى بكثير. وهنا وهناك، يخاطب الجوهري المسلمين بحماس أن يغيروا من أولويا م، وأن يعطوا أعلى درجة ممكنة من الأهمية للعلوم الطبيعية. والاقتباس التالي يعطينا فكرة عن اندفاعة الجوهري في آرائه ومشاعره حول الموضوع:

"يا أمة الإسلام ... هنالك بضع آيات من الميراث، والتي تضم مجرد قسم للحساب، ولكن ماذا عن السبعمائة وخمسين آية التي تتجمع فيها جميع عجائب

9. جوهري، طنطاوي. **الجواهر في تفسير القرآن الكريم**، القاهرة: البابي الحلبي، 1340-1351.

10 كون الآيات القرآنية عن الكون تفوق عدداً تلك التي تتناول التشريع أصبح موضوعاً متكرراً في الخطاب المعاصر. الرقم 750 أشير إليه من قبل عدد كبير من الكتاب الذين يشتركون في الاعتقاد نفسه، وهذا يظهر تأثير الجوهري على شريحة من المفكرين المسلمين اللاحقين.

الدنيا...؟ هذا هو عصر العلوم. هذا هو العصر الذي يضيء فيه نور الإسلام ضياء تاماً. هذا هو عصر تقدمه. إذا كنت فقط أود أن أعلم، لماذا لا نبذل الجهود بالنسبة للآيات المتصلة بالعلوم الكونية، بنفس النهج الذي اتبعه أسلافنا في التركيز على الآيات المتصلة بالميراث؟ ولكنني أقول، والحمد لله بأنكم سوف تقرؤون في هذا التفسير لب العلوم. إن دراسة هذه العلوم هي أعلى من دراسة علوم الأحوال الشخصية، لأن الأولى هي "فرض كفاية"، بينما الثانية، تهدف إلى زيادة المعرفة وبالتالي تقود إلى إيمان أعمق. وهذا هو واجب كل فرد "فرض عين" على كل واحد يستطيع اقتناء تلك العلوم.[11]

يبدو مما تقدم، أنه في المراحل الأولى، وبالمقارنة مع علماء جنوب آسيا، كان علماء مصر الأسبق والأبرز في الدعوة إلى التفسير العلمي للقرآن هذا، على الرغم من أن السيد أحمد خان، في جنوب آسيا، انغمس في العلوم الطبيعية وكانت آراؤه الدينية تحمل بصمات العلوم السائدة في زمنه. وفي الحقيقة، فقد ذهب أحمد خان في نظر بني دينه بعيداً جداً في هذا الاتجاه إلى درجة أنهم أطلقوا عليه بازدراء لقب "نوخاري" (الطبيعية). فقد فسر السيد أحمد عدداً كبيراً من الآيات القرآنية في إطار من العلوم الطبيعية بحيث أنه فسر جميع الآيات التي تتضمن المعجزات. ورغم ذلك، فقد أدرك السيد أحمد خان أنه، ومن أجل التوصل إلى الحقائق العلمية، فإنه يتوجب على المرء أن يتبع بالدرجة الرئيسية المنهج العلمي، بدلا من النظر إلى محتويات الكتب السماوية. ولهذا السبب وجد السيد أحمد خان نفسه في جدال طويل مع القضايا الناشئة عن التنازع بين الدين والعلم، وبذل جهوداً مضنية لوضع مجموعة من القواعد التي من شأنها التوفيق بينهما. إن الطريقة التي انتهجها لحل الخلاف كانت بإعلان أن الطبيعة هي من صنع الله، وأن القرآن -وهذا ما يعتقده المسلمون بكافة- هو كلام الله. وفي

11 الذهبي، محمد حسين. **التفسير والمفسرون** مرجع سابق، ص 483-484.

الحالات التي ينشأ فيها نزاع بين الاثنين، فقد وضع السيد أحمد قواعد محددة لحل الخلاف. ومع ذلك، وإذا ما درسنا الأقسام المتعلقة بذلك في التفسير، أو في كتاباته الأخرى، فإننا نجد دون شك، بأنه أكثر ميلاً إلى صنع الله مما هو إلى كلامه.[12]

وبمرور الزمن، فإن خطوط التماس بين العلم والإسلام أصبحت أكثر ضبابية في عقول الكثيرين من المفكرين المسلمين في القرن الحالي. ومع ذلك، فإن تطور هذا التوجه أدى إلى ظهور أكثر من موقف واحد، بل عدة مواقف واتجاهات، فيما يتعلق بالعلاقة بين الإسلام والعلوم، والنهج الصحيح في تفسير الآيات القرآنية، والتي لها علاقة بشكل أو بآخر بفهم القضايا التي تتضمنها العلوم الطبيعية.

أحد المواضيع التي نواجهها بازدياد في الأبحاث الإسلامية المعاصرة، هي أن القرآن يحث على التزود بالعلم. وفي توضيح وجهة النظر هذه، تتم الإشارة إلى مجموعة كبيرة من الآيات التي تذكر فيها في الظواهر الطبيعية كعلامات من علامات الله، أو التي تحث الإنسان على النظر في الظواهر الطبيعية والتأمل فيها.[13] وبعبارة أخرى، فإن هذه الآيات تتلى لكي تبين بأنه إذا نظر الإنسان بعناية إلى الظواهر الطبيعية وتأمل فيها، فإن معلوماته العلمية سوف تنمو، وهو هدف مستحب. وهكذا، فإن التسلح بالعلم ليس فقط استجابة لرغبة الإنسان الكامنة لمعرفة أوسع عن الكون -وتسخير تلك المعرفة- معرفة السنن التي تسير الكون لخدمة أهدافه. وينظر إليها كذلك بأ ا عمل ديني يستحق الإثابة، بل إ ا واجب ديني.

---

12 خان، السير سيد أحمد. **تفسير القرآن**، لاهور: دوست أسوشيتس، 1994. انظر أيضاً:
Troll. C.W. *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology.* - Karachi, Oxford, New York, Delhi: Oxford University Press, 1979, esp. chapter 5.

13 إنّ دراسة دقيقة عن الآيات التي تدور حول هذا الموضوع ستظهر أن الهدف الحقيقي من هذه الآيات ليس الحث على تأمل الظواهر الطبيعية، إنما هو تمكين المؤمنين من الارتقاء من مراقبة الحقائق الصغيرة عن الكون إلى إدراك الحقائق الكلية التي تكشف علم الله وقوته وحكمته ورحمته، الحقائق التي تظهر بشكل كامل أن الحياة الحالية سوف تتبعها مرحلة النشور والحياة الآخرة.

نجد هذه الفكرة في أقوى وأفضل تعبير عنها، على لسان شاعر فيلسوف جنوب آسيا محمد إقبال (1938). إننا نجد تعبيراً عن هذه الفكرة في مختلف أشعاره، ولكنه عبر عنها بشكل مؤثر ومنظم، كما هو متوقع، في مؤلفه "تجديد الفكر الديني في الإسلام." ويقتطف إقبال عدداً كبيراً من الآيات القرآنية التي تذكر علامات الله في الظواهر الطبيعية، أو تلك التي تدعو إلى التأمل فيها. وفي عمله هذا، فقد اقتبس نفس الآيات تقريباً التي اقتبسها غيره من علماء المسلمين ومفكريهم في القرن الحالي.[14] ولكن إقبال عزا إليها مغزى أكبر كثيراً: وفي المقام الأول، فقد ساهمت تلك الآيات في تكوين العقل المسلم، وفيما بعد تركت أثراً كبيراً على تاريخ الإنسانية.

ويدرك إقبال بأن الهدف المباشر من القرآن، في هذا التأمل للطبيعة، هو أن يوقظ في الإنسان الوعي في ذلك الذي تعتبر الظواهر الطبيعية رمزاً له.[15] ويؤكد إقبال بأن الآيات التي تحض على النظر المتأمل للطبيعة، إنما يمثل الروح الحقيقية للثقافة الإسلامية من حيث أ ا، ولأغراض المعرفة، تركز نظرها على المحسوس المتناهي.[16] هذه السمة هي سمة مميزة للفكر وللحضارة الإسلامية، تميزها عن التراث الفكري الإغريقي، والذي تفاعلت معه في المراحل الأولى من تاريخها. لقد كان اهتمام الفكر اليوناني الأساسي ينصب على النظرية أكثر منها على الحقيقة. ولننظر إلى ما قاله إقبال في شرح وجهة نظره هذه:

"القرآن يرى علامات الحقيقة النهائية ... في الطبيعة ككل – كما هي مكشوفة لحس الإنسان ورؤيته. وواجب المسلم هو التأمل في هذه العلامات، وليس المرور ا مرور الكرام وكأنه "أصم وأعمى." ذلك أن الذي لا يرى تلك العلامات في هذه

14 انظر، على سبيل المثال ، القرآن 2: 164، 25: 45-46، 88: 17-20، 30: 22، 13: 14، 84: 16-19، 29-20، 16: 12، 41: 20، 24-44، 10: 66، 25: 62، 31: 27، الخ.

15 Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam.* Lahore: Institute of Islamic Culture, 1982, p.13w

16 Ibid, p. 131

الحياة، سوف يظل أعمى بالنسبة لحقائق الحياة الآتية. وهذا التوجه نحو المحسوس، جنباً إلى جنب مع الإدراك البطيء بأنه ووفق تعاليم القرآن، فإن الكون ديناميكي في أصوله، متناهٍ وقابل للتوسع، هذا الإدراك وضع الفكر الإسلامي في ناية الأمر في وضع مضاد للفكر اليوناني، وهو الفكر الذي استقوا منه في مطلع حيا م الفكرية الكثير وبحماسة شديدة.[17]

فلا عجب إذن، للأسباب التي ذكرناها أعلاه، أن نقول بأن إقبال اعتبر "ميلاد الإسلام" بمثابة ميلاد للفكر الاستقرائي.[18] وقد كان إقبال واعياً للإسهامات التي قدمها العلماء المسلمون لمختلف فروع المعرفة العلمية، مثل الرياضيات، وعلم النجوم والفيزياء والكيمياء. ومع أهمية تلك المساهمات لحقول محددة من ميادين المعرفة، فإن ما أثار حماسة وإعجاب إقبال هو تصوره لدور الإسلام التاريخي في تطوير العقل الإنساني. لقد كان الدور المركزي للإسلام في التاريخ هو أنه، وبوحي من تعاليمه، كان سبباً في تطوير الروح العلمية والطريقة العلمية اللتين تشكلان أساس جميع المنجزات العلمية في العصر الحديث. إن الكثير مما أكد عليه إقبال قد أصبح جزءاً لا يتجزأ من النقاش الإسلامي المعاصر حول مسالة الإسلام والعلم.[19]

وكثير من المفكرين الإسلاميين الذين كتبوا حول الموضوع على قناعة تامة بأن الآيات التي تتحدث عن العلامات بالنسبة للظواهر الطبيعية، أو الآيات التي تحث على النظر والتأمل فيها، تعني بأن من واجب المسلمين الانغماس في الأبحاث العلمية، وأن مثل هذه المتابعة تعتبر من الواجبات الإسلامية المطلوبة. كان إقبال مدركاً، وكما ذكرنا آنفاً، بأن الهدف الأساسي المباشر من وراء النظرة التأملية للطبيعة والتي يحث

17. Ibid, p. 126
18. Ibid, p.125
19. Ibid, p. 129-131

عليها القرآن هو "إيقاظ وعي الإنسان لذلك الذي تعتبر الطبيعة رمزاً له."[20] وبعد قراءة الكثير مما كتب ومازال يكتب حول الموضوع، وملاحظة نقاط التركيز الأساسية فيها، فإن الانطباع الذي يأخذه المرء، هو أن ملاحظة إقبال التي أشرنا إليها أعلاه، والتي صيغت بأسلوب منمق وغامض بحيث لا يستوعبه سوى النخبة القليلة من العقول، لم تترك أثراً ذا أهمية تذكر على مستمعيه وقارئيه. شخصياً، كان إقبال على إيمان راسخ بالروحانية الإسلامية وتعاليمها، فهو يرى أن التأمل في الطبيعة سيذكر الإنسان بالضرورة بالخالق. لقد كان هذا الإيمان جزءاً أساسياً من كيانه. وللكثيرين ممن جاءوا بعد جيل إقبال، بدت لهم الظواهر الطبيعية وكأ ا لا تدعو لأكثر من ممارسة العلم ووضع قوانين وقوى الطبيعة في خدمة الإنسان.

ثالثاً: جهود الكشف عن التطابق بين علوم الطبيعة والآيات الكونية في القرآن

وقد قدم العلماء المسلمون في العقود الأخيرة موضوعاً في هذا النقاش، وإن كان جزءاً من المناقشات الإسلامية فيما مضى، إلا أنه بدا جديداً. لقد رأينا كيف أكد إقبال بقوة، الدور التاريخي للثقافة الإسلامية، في ميلاد الطريقة التجريبية، والتي، وكما أكد إقبال، كانت الطريقة التي تمكن الإنسان فيها من التوصل إلى الحقائق العلمية. ومع ذلك، لا يبدو بأن إقبال كان يفكر بأنه وبقراءة متأنية للقرآن، بدلاً من اللجوء للنظر والتأمل والتجربة، يمكن توسيع آفاق وحدود العلم، أو أن باستطاعة الكتاب السماوي أخذ مكان متطلبات وقواعد البحث العلمي. صحيح، إن المرء لا يعثر على أية أقوال قاطعة في النقاش الدائر حالياً حول الإسلام والعلم، من شأ ا نفي فعالية الطريقة التجريبية، ولكن يمكن للمرء أن يلاحظ تأكيداً متزايداً على أن القرآن هو

20. Ibid, p. 13

مستودع يحفظ الحقائق التاريخية. وما دام الأمر كذلك، فإن المرء يحتار في وضع يده على العلاقة المحددة بين المصدرين -القرآن والطريقة التجريبية- التي يستعملها رجال العلم. ومع ذلك، فهذه مسألة سوف نعود إليها لاحقاً.

ويبدو أن هدفاً أساسياً يدفع أولئك الذين يقولون بأن القرآن هو مستودع العلوم، هو تقوية إيمان الناس بالقرآن. وبكلمات أخرى، فإ ا وسيلة لإثبات أنه، وبغض النظر عن التأكيدات السابقة حول إعجاز القرآن لغوياً، الخ، فإن للقرآن إعجازاً آخر عالي الشأن يتمثل في الإعجاز العلمي.[21]

ومن بين أهم علماء طبقات الأرض المعاصرين، الذي يجمع بين معرفة علوم الأرض، مع معرفة شاسعة بالإسلام، هو زغلول النجار. يوضح النجار بأن القرآن يؤكد باستمرار على أن الجبال هي أوتاد للأرض. ما دامت أ ا تمسك بأطراف السطح بقوة لئلا تميد بنا، فإ ا تخدم أوتاداً لتثبيت الأرض. ويقول النجار أن هذه الحقيقة لم تصبح معروفة إلا في منتصف القرن التاسع عشر، أي بعد ثلاثة عشر قرناً من نزول القرآن.[22]

واختتم النجار بحثه بالإشارة إلى ما توصلت إليه العلوم في الفترة الأخيرة، فيما يتعلق بالجبال فيقول:

"هذه هي أمثلة قليلة من مجموعة كبيرة من الشهادات التي تثبت الطبيعة الإلهية للقرآن ومصداقية الرسالة المحمدية، حيث لم يعرف أي إنسان أي شيء حول مثل هذه

---

21 شكلت رابطة العالم الإسلامي في مكة منذ عقد الثمانينات من القرن العشرين لجنة تسمى "اللجنة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة".

22 النجار، زغلول. **مصادر المعرفة العلمية: المبدأ الجغرافي للجبال في القرآن**، مرجع سابق، ص 47-50.

الحقائق قبل منتصف القرن التاسع عشر، وأن الصورة لم تكتمل بشكلها الحالي قبل عقد الستينات."[23]

كان موريس بوكاي، في كتابه "الكتاب المقدس والقرآن والعلوم" يتمتع بشعبية كبيرة بين القراء المسلمين خلال العقدين الماضيين. وكان المنطلق الأساسي في كتابه هذا هو أنه لا يمكن وجود أي تعارض بين الحقائق العلمية الثابتة وبين الوحي. وأوضح بوكاي بأنه قد درس درجة التطابق بين "النصوص القرآنية ومواد العلم الحديث الثابتة،[24] وأن هذه الدراسة قد دفعت به إلى الاستنتاج بأن القرآن لم يتضمن قولاً واحداً يمكن دحضه من وجهة نظر العلم الحديث."[25] وقد مضى إلى عمل الدراسة نفسها بالنسبة للعهد القديم والجديد، وكانت النتيجة مختلفة تماماً. وحتى في الكتاب الأول في سفر التكوين، وجد بوكاي أنه يحتوي على أقوال بعيدة كل البعد عن الحقائق العلمية الحديثة الثابتة ثبوتاً لا شك فيه.[26] ومن المهم أن نذكر بأن بوكاي اختتم كتابه بالكلمات التالية:

"وبالنظر إلى مستوى المعلومات التي كانت موجودة في عهد محمد، فإن من غير الممكن التصديق بأن كثيراً من الحقائق العلمية التي تضمنها القرآن، يمكن أن تكون من عمل الإنسان. يضاف إلى ذلك، أنه من الأمور المحقة تماماً، ليس فقط اعتبار القرآن تعبيراً عن وحي الهي، ولكن أيضاً، إعطاء القرآن مكانة خاصة جداً، بسبب ضمان المصداقية الذي يقدمه، واحتوائه على حقائق علمية، من شأ ا إذا درست اليوم، أن تشكل تحديا لشرحها في مضامين إنسانية."[27]

---

23 المرجع السابق، ص 50.

24. Bucaille, Maurice.*The Bible, the Qur’an and Science,* Lahore: Progressive Books, n.d., p. vii

25. Ibid, p. viii

26. Ibid, p. viii

27. Ibid, pp. 251-52

كتب عبد الرزاق نوفل من مصر، عدداً من الكتب الشائعة حول علاقة الإسلام بالعلوم. وفي الفصل الأول من كتابه "القرآن والعلم الحديث" تحت عنوان "إعجاز القرآن"، يصف المؤلف القرآن بأنه "المعجزة الدائمة." وذكر نوفل بأن المسلمين في الماضي ركزوا على بعض أوجه الإعجاز القرآني مثل البلاغة، والسلاسة والتنبؤ بأحداث ثبت وقوعها فيما بعد، وكذلك في ما تضمنه من تشريعات.[28] ويضيف نوفل إلى ما تقدم قائلاً: "أنه في الزمن الحالي أصبح الإعجاز العلمي في القرآن أمراً لا يمكن نفيه." وأضاف أن التقدم العقلي في العلوم في الزمن الحالي قد أثبت بأن القرآن هو كتاب علمي، وقد تضمن مجموعة من القواعد الأصولية لجميع حقائق العلم والحكمة. وكلما برزت إلى الوجود حقيقة علمية جديدة، نرى بأن القرآن إما أن يكون قد لفت الأنظار إليها، أو على الأقل، قد أشار إليها.[29] ويمضي نوفل إلى التدليل على إعجازات القرآن العلمية فيذكر أولا آية من الآيات، ثم يلفت النظر إلى الحقائق العلمية الثابتة في عصرنا الحالي والتي تبدو متفقة تماماً مع ما جاء في القرآن. ويذكر على سبيل المثال الآية: ﴿أَولَم ير الذِين كفَروا أن السماواتِ والْأَرض كَانتا رتقًا فَفَتقْناهما وجعلْنا مِن الْماء كُل شيءٍ حي أَفَلَا يؤمِنونَ﴾ (الأنبياء: 30). وعندما طور لابلاس نظريته حول خلق السماوات والأرض، كما يقول نوفل: "اعتبر ذلك نصراً للعلم، علماً بأن القرآن قد جاء بتلك النظرية قبل عشرات القرون."[30] وتساءل نوفل: "ولو أننا أوضحنا للعالم غير العربي، بأن القرآن هو معجزة علمية، وأنه كتاب يطوي في صفحاته الحقائق الأساسية للعلم الحديث، وحتى آخر ما توصل إليه العلم من

28 نوفل، عبد الرزاق. **القرآن والعلم الحديث**، القاهرة: دار المعارف، 1959، ص 11.
29 المرجع السابق، ص 24.
30 المرجع السابق.

مكتشفات، ألا تكون هذه الظاهرة كافية لإقناع الغربيين حول الطبيعة الإعجازية للقرآن؟[31]

وهنالك كتاب آخر أثار اهتماماً عظيماً لدى المسلمين ألا وهو كتاب كيث مور الشهير حول علم الأجنة، تحت عنوان "الإنسان المتطور". إننا نشير هنا إلى الطبعة الثالثة من هذا الكتاب والتي نشرت مع "إضافات إسلامية": دراسات متقابلة مع القرآن والحديث" لمؤلفها عبد ا يد أ. الزنداني. الزنداني عالم معروف في اليمن والذي يعتبر الموجه الروحي للجنة المختصة بالإعجاز العلمي في القرآن والسنة، والتي ذكرناها سابقاً.

في مقدمته للكتاب، يذكر مور أن النص في هذه الطبعة هو نفس النص في الطبعة الأصلية، ما عدا أن هنالك إشارات عديدة لآيات قرآنية وأحاديث نبوية حول علم الأجنة تمت إضافتها. وأضاف إلى ما تقدم قائلاً:

"في بادئ الأمر، أصابتني الدهشة من دقة الحقائق التي سجلت في القرن السابع بعد الميلاد، وقبل أن يكون علم الأجنة قد ولد. ومع أنني كنت أدرك عظمة تاريخ العلم الإسلامي في القرن العاشر بعد الميلاد، ومساهمته لعلوم الطب، فإنني لم اكن أعرف أي شيء حول الحقائق الدينية والمعتقدات التي تضمنها القرآن والسنة. وأن من المهم لطلاب العلم الإسلاميين وغيرهم فهم معاني تلك الآيات القرآنية فيما يتعلق بتطور الإنسان بالقياس مع ما توصل إليه العلم الحديث."[32]

31 المرجع السابق.

32 Moore, Keith. *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology*, published with *Islamic Additions* by AbdulMajeed A. Azzindani, III ed., Jeddah: Dar al Qiblah, 1983, p. viii c.

يبدو مفهوماً أن مور كان عليه أن يقول ذلك. إنه ليس من السهل فهم جزءٍ من المقالة في "ملاحظة الناشر" والتي كتبت من قبل دار القبلة للأدب الإسلامي، جدة: "دعني أوضح نقطة هنا. هذا القرآن، بالرغم من وصفه وتأكيده للبيانات العلمية الحديثة، فهو كتاب هداية في الأساس. كونه "ذلك الكتاب لا ريب فيه" (البقرة: 2)، فإنه يجب أن يؤكد ذلك الذي يبينه العلم من خلال الملاحظة والمشاهدة والتجربة.

الأمر المهم بالنسبة لنا في هذا البحث ليس آراء كيث مور. ما يهمنا هو مغزى المساهمات التي تضمنتها الإضافات، والأسباب الكامنة وراء تلك الإضافات. ويجب هنا الاعتراف بأن الإضافات تمثل دراسة شاملة ودقيقة جدا للمواد الموجودة في القرآن والسنة، فيما يتعلق بعلم الأجنة. أما بالنسبة لأهداف هذا البحث، فيجب الرجوع إلى "المقدمة للزيادات الإسلامية" بقلم الزنداني نفسه حيث يقول:

"القرآن والحديث في مناسبات كثيرة يحثان الإنسان على النظر والتأمل في خلق الله. الأبحاث الحديثة، التي استخدمت الأساليب الحديثة في البحث، حول عدد من الحقول الوارد ذكرها في القرآن والسنة، قد أعطت ويا عجبا، نتائج مماثلة. وإذا تحدثنا عن المضمون فإننا نجد بأن هنالك توافقاً بين البيانات الحرفية الواردة في القرآن والحديث، الذي نزل قبل 1400 عام، وبين الحقائق العلمية المتوفرة في عصرنا هذا والتي تثبت بالدلالات العلمية. وقد لفت هذا التوافق العجيب بين النصوص القرآنية والحديث من جهة، والحقائق العلمية الثابتة من جهة أخرى، نظر العلماء المسلمين وغير المسلمين. وسوف يجد علماء الأجنة، وقد انتابتهم الدهشة، أن الآيات القرآنية التي أوحيت إلى الرسول محمد ﷺ قبل 1400 سنة وفي أحاديث السيرة، هي متطابقة مع الحقائق العلمية التي تثبت صحتها في يومنا هذا. وسيجد علماء الأجنة وقد تملكهم العجب، أن النصوص القرآنية التي نزلت على النبي محمد ﷺ قبل 1400 سنة، وكذلك في الأحاديث، قد كشفت النقاب عن مراحل تطور الأجنة، وعن حقائق كانت غير مفهومة لدى البشر على مدى عصور منذ نزول الوحي القرآني في القرن السابع بعد الميلاد. ولا حاجة إلى القول بأن التوافق التام بين العلم والنصوص القرآنية، سوف يصبح أكثر وضوحاً لأن القرآن هو كلام الله الذي وسعت معرفته كل حقيقة."[33]

. Ibid, p. 12a. 33

رابعاً: مخاطر التأكيد على تطابق علوم العصر الحالية مع القرآن

وعلى الرغم من الكم المؤثر من البراهين الذي قدمه العلماء وأشرنا إليهم آنفاً، وعدد آخر غيرهم لم نأت على ذكرهم بسبب ضيق المساحة، فما زالت هنالك عدة أسئلة خطيرة جداً تتصل بالعلاقة ما بين القرآن والعلم، والتي يتوجب معالجتها بقدر عال من الجدية والدقة العلمية.

أحد نقاط الضعف التي يبديها أولئك العلماء الذين يؤيدون فكرة إعجاز القرآن علمياً، هو التسرع الآني في إظهار التوافق ما بين القرآن والعلم. ويبدو أ م ينجرفون بسرعة كبيرة وإلى حد بعيد ـذه الحماسة، على حساب الانضباط العلمي والنضوج الفكري. ويبدو أ م يقفزون إلى نتائج، وإلى التوصل لاستنتاجات بدافع من الرغبة في إثبات نظرية أكثر من السعي وراء الحقيقة. إن الخطاب الإسلامي الحالي مليء بنماذج التسرع وقلة الزخم الفكري. إن تخصصي الذاتي لا يمنحني الحق في الحكم على نظريات مثل نظرية الانفجار الكبير، وما إذا كانت صحتها قد ثبتت علمياً أو أ ا ما زالت افتراضاً قابلاً للجدل. ولكن يبدو أن عدداً من العلماء المسلمين يلجئون إلى القرآن، بدافع من حميتهم، بالرجوع إلى آية أو آيتين لكي يبينوا بأن القرآن قد قال منذ زمن بعيد بالنظرية ذا ا التي يقول ا العلماء اليوم. (إن وجهة نظري أنه، وحتى لو لم يتضمن القرآن أية آية تدعم نظرية الانفجار الكبير، فإن القرآن سوف يظل مقدساً بسبب كونه كلام الله). ولكن دعنا ننظر في عدد من الأمثلة على الحمية التي أشرنا إليها، لاستنباط آيات من القرآن تدعم النظريات العلمية المتجددة دوماً، من أجل الدلالة على عظمة القرآن.

دعنا ننظر في واحد من الكتب حول الموضوع والذي كان متداولاً بين العلماء المسلمين في السنوات الأخيرة، كتاب وضعه نوربكي. سنجد في هذا الكتاب إن نظرية

الانفجار الكبير قد تم إثباتها في الكتاب المذكور،[34] بالرجوع إلى الآية ﴿قُلْ أعوذُ برب الْفَلَق﴾ (الفلق:1). فالفعل "فلق" تعني أن يقسم، أن يشطر، أن يمزق، أن يسبب الانفجار. ففي الآية هذه، وآخذين بعين الاعتبار المفهوم العام لهذه السورة القصيرة (سورة الفلق)، فقد فسر العلماء المسلمون هذه السورة على النحو التالي: ﴿قُلْ أعوذُ برب الْفَلَق﴾. والآن، ومادام معنى الفلق موجود هنا، فقد أخضعت لتفسيرات عسيرة من قبل العالم هلوك نوربكي، بحيث أعرب عن الرأي بأن كلمة أعوذ برب الفلق الذي سبب الانفجار الذي أدى إلى خلق الكون. وهكذا، فقد اختار المؤلف أن يترجم الآيتين الأولتين في سورة الفلق على الوجه التالي "أعوذ بالله من (ما بعد نظرية الانفجار الكبير الذي ولد الكون) من شر المخلوقات." والكاتب نفسه، من بين كتاب آخرين، أشار إلى الآية: ﴿والسماء بنيناها بأيدٍ وإنا لموسِعونَ.﴾ (الذاريات: 47) لقد فسر هذه الآية كما فسرها غيره كالآتي: "لقد وسعنا الكون."[35]

ولننظر إلى كتاب فاتح الله خان (الله، الكون، الإنسان، القرآن الكريم والآخرة).[36] إنه يفسر الآية نفسها (الذاريات: 47) بمعنى أن "العالم قد بني بالقوة." ويمضي المؤلف في تفصيل وجهة نظره على الوجه الآتي: إن الإشارة إلى هذه القوة والتي بنيت منها الذرة، تتضح من نظرية آينشتاين النسبية (الطاقة=الكتلة x مربع سرعة الضوء). وهكذا، فإن الكون كله قد بني بالقوة. أما النصف الثاني من الآية فقد اعتبر بأنها تعني تمدد وتوسع الكون بموجب النظرية الشهيرة للكون المتمدد والمتوسع. وإن

34. Nurbaki, Haluk. *Verses from the Holy Koran and the Facts of Science,* Metin Beynam (tr.), Karachi: Indus Publishing Corp., 1992

35 .Ibid, pp. 308-314 انظر أيضاً: ص 232 وما بعدها
من وجهة نظري أشعر بارتياح تام إزاء الفهم التقليدي لقوله تعالى "بنيناها بأيد" وعليه تؤكد الآية قدرة الله على الخلق، خلق شيء حتى لو كان صعباً مثل السماء. هذا يبدو أنه معزز باستعمال كلمة أيد، والذي يشير إلى أن الله نفسه خلق السماء، دون مساعدة من أحد، لأنه يملك القدرة على فعل ذلك.

36 Khan, Fateh Ullah. *God, Universe and the Man: The Holy Qur'an and the Hereafter,* Lahore: Wajidalis, 1982.

جمع النصفين من هذه الآية معاً يعني الكون المبني على القوة والذي هو في حالة توسع.[37]

والمشكلة الكبيرة الأخرى في هذا التوجه أ ا على ما يبدو، تبدل وضع الأولويات الأساسية في القرآن. فالآيات القرآنية، بموجب هذا التوجه، تقول لنا أكثر ما تقول عن حقائق الكون، وكأن القرآن مصدر أساسي من المصادر العلمية. واضح أن هذه الحقائق حول الكون يمكن أن يكتشفها الإنسان بمحاولاته. وواضح كذلك أن الظواهر العلمية المشار إليها على أ ا مشتقة من الآيات القرآنية، كانت في حقيقة الأمر وفي معظم الحالات، قد اكتشفتها أُناس غالباً ما يكونون من غير المسلمين، قبل أن يقدمها عالم مسلم أو آخر على أ ا دليل على الإعجاز العلمي للقرآن. ولكن إذا وضعنا كل ذلك جانباً، تبقى نقطة يجب بحثها بكل جدية: ما هي المنطلقات الأساسية في القرآن؟ ما هي الأشياء التي يسعى القرآن إلى توصيلها لبني الإنسان؟ بالنسبة إلى هذه الناحية، فإن مما ينير الطريق أمامنا أن ننظر فيما قاله شاه ولي الله.

القرآن يعالج خمسة مواضيع لا أكثر. أولاً: الفرائض، التي تقول لنا ما هي المحرمات الإلزامية وما هي المكاره من جهة، أو ما هو محرم شرعاً وغير قانوني من جهة أخرى. هذه الفرائض تتراوح ما بين أداء فرائض الصلاة والمعاملات... الخ. هذا الموضوع هو من اختصاص الفقهاء. ثانياً، الجدال مع أولئك الذين ضلوا السبيل: اليهود، والنصارى والمشركين والمنافقين. هذا الموضوع متروك لمعالجة رجال الدين. ثالثاً، القصص الذي ينطوي على تذكير الخلائق بنعم الخالق "تذكير بالله" بخلقه السماوات والأرض، وكيف أن الله قد مكن جميع الخلائق من كسب رزقها، وبيان الكمال الإلهي. رابعا، تذكير الخلق بأيام الله، أي كيف عامل الله الأقوام السالفة في

37 Ibid, p. 48

حتى ولو كان من غير المعقول، هذا التفسير يبدو خالياً من البعد الروحي المثري للتفسير التقليدي والتي تذكر بقوة بالخالق المقتدر العظيم.

العصور الخوالي، وكيف أنه أنعم على بعضهم وأنزل العقاب على البعض الآخر. خامساً، تذكير الناس بالموت وما الذي سيحدث في الآخرة.

والذي يبدو أن ما يسمى بالآيات العلمية في القرآن، في رأي شاه ولي الله تأتي في المرتبة الثالثة من الأولوية في الترتيب – تذكير بالله. ويجب التأكيد هنا بأن الأرض، والسماء والنبات والمطر والبحار والجبال – كلها ليست الأمور التي نزل الوحي لكشف النقاب عنها لبني الإنسان. إن الآيات التي تتحدث عن ظواهر الطبيعة، وبالأخص "الآيات (أو العلامات والمؤشرات)" ـدف، في المدى الذي نستطيع فهمه، إلى لفت نظر الإنسان إلى تلك الحقائق الصغيرة الدقيقة، من أجل أن يتمكن من الوصول إلى الحقائق التي هي أكبر وأهم من الظواهر الطبيعية. وأن النظر إلى تلك الآيات بتجاهل للإطار الذي وضعت فيه، هو الحكم عليها بمعزل عن الأغراض المتوخاة من نزولها، وإلى إهمال الاهتمامات الأساسية التي نزل القرآن من أجلها، وبالتالي تشويه معاني تلك الآيات وتحويلها عن معانيها ومغازيها الحقيقية.

وبالطريقة ذا ا، فإن البيانات المطلقة التي تبحث معاني القرآن والتي تدعي بأنه يشمل العلوم جميعها من كل حقل وميدان، تبدو خالية من أي سند قوي في التراث الإسلامي. بيانات مثل تلك التي تذهب إلى حد القول في بعض الأحيان، بأن القرآن هو "منهج مقرر في العلوم"[38] هي أقوال لا يمكن أخذها على محمل الجد من قبل علماء متزنين، عاقلين ناضجين ومسؤولين. فمن جهة، فإن التوجه الذي تقوم على أساسه تلك البيانات المفعمة بالحمية، قد تنتهي إلى وضع مخالف لهدفها، مهما كانت الدوافع العاطفية، إذا ما أخضع القرآن إلى التطور العلمي المستديم، وإخضاع العلماء المسلمين

38 Syed, Ibrahim B. (ed.) *Islamization of Attitudes and Practicies in Science and Technology*, Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought and the Association of Muslim Social Scientists, 1989, p.119.

إلى تبعية ذليلة، بوضعهم على الدوام في وضع المتتبع لإنجازات العلم واختراعاته، وإرغامهم على تحميل الآيات ما لا يجب تحميلها من تأويلات، لجعلها مطابقة للمخترعات الجديدة. ومن ناحية أخرى، فإن الادعاءات المبالغ فيها بأن القرآن هو مصدر العلوم الأساسية، من شأ ا أن تخلق غموضاً معلوماتياً أو فوضى أشد من ذلك. وسوف يلحق ذلك الضرر بالعلم وبالدين كليهما.

رؤية إسلامية نحو العولمة

كمال توفيق حطاب*

مقدمة:

ما أن ظهر التقرير السنوي لصندوق النقد الدولي IMF في يونيو 1997م يتحدث عن العولمة، حتى أصبحت العولمة حديث العالم. وفي الحقيقة فإن تقرير IMF قد سلط الضوء على هذه الظاهرة الأكثر أهمية وحساسية في الوقت الحاضر، فالعولمة ظاهرة حقيقية، فرضت نفسها على الفكر الاقتصادي العالمي، في التسعينات من هذا القرن.

لقد أصبح العالم قرية صغيرة، تمثل البنوك فيه أنابيب المياه في هذه القرية، وتمثل النقود الماء والهواء، كما أصبح المال بلا هوية أو جنسية، حيث أخذ يجوب العالم بحثاً عن الأمان، والفرص المربحة والعوائد الأكبر، فعندما يتدفق المال إلى بلد تزداد فيه الاستثمارات ويحدث الانتعاش، وعندما ينسحب تحدث الأزمات والا يارات، والدليل ما حدث في جنوب شرق آسيا.[1] لقد فرضت ظاهرة العولمة نفسها بقوة مع بداية عصر الألفية الثالثة، بحيث أصبحت الكرة الأرضية تخضع لقوانينها وسياسا ا.

---

* أستاذ مشارك في قسم الاقتصاد والمصارف الإسلامية بجامعة اليرموك في الأردن.
k_hattab99@hotmail.com

1 في تموز 1997 ضربت الأزمة الاقتصادية دول جنوب شرق آسيا، فتدهورت عملاتها وأسواقها المالية وأفلست كثير من شركاتها، وقد بدأت الأزمة بتايلند فكوريا الجنوبية فماليزيا ثم تايوان وسنغافورة، وكانت الأزمة قاسية جدا في إندونيسيا والفلبين، كما عانت من الأزمة كل من هونج كونج واليابان. انظر:

دف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على ظاهرة العولمة من خلال المنظار الإسلامي، وفي ضوء الضوابط القيمية والأخلاقية والإنسانية، من أجل محاولة تحليل وثائقها والتعرف على أجهز ا وأسلحتها بغية الوصول إلى طرق وحلول يمكن من خلالها التعامل مع العولمة أو التكيف مع أجهز ا أو التوصل إلى أدوات وسياسات يمكن من خلالها مواجهة قوى العولمة والاستفادة من إيجابيتها وتجنب شرورها.

وتكمن أهمية الدراسة فيما تقدمه من تحليل لوثائق العولمة وأجهز ا وأدوا ا وكيفية التعامل معها، خاصة بالنسبة للشعوب والدول الإسلامية، وفي ضوء الضوابط الشرعية والإسلامية، فما هي أبعاد الرؤية الإسلامية لقوى العولمة؟ وكيف يمكن للمسلمين أن يتعاملوا مع هذه القوى والأجهزة؟ وكيف يمكن لهم أن يستفيدوا من ثمار العولمة ويتجنبوا شرورها؟

يحاول هذا البحث الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال تجلية حقيقة العولمة وآليا ا وسياسا ا ووثائقها، وأهم أجهز ا خاصة صندوق النقد الدولي والبنك الدولي للإنشاء والتعمير ومنظمة التجارة العالمية، ومن ثم سبل مواجهتها في ضوء رؤية إسلامية متوازنة.

أولاً: العولمة وأصولها الفكرية والفلسفية:

تعريف العولمة

مما لا شك فيه أن مصطلح العولمة قد انتشر وتوطد في التسعينات من القرن العشرين، وهي أسوأ اللحظات التي عاشتها الأمة الإسلامية في القرن العشرين، خاصة بعد أحداث حرب الخليج الثانية في إبريل 1991، حيث تمكنت القوى الغربية العظمى

– صارم، سمير. **قراءة في أزمة دول النمور**، دمشق: دار الفكر، 1998، ص 33.

من السيطرة على أهم منابع النفط في العالم الإسلامي، وبالتالي السيطرة على مراكز صناعة القرار الاقتصادي والسياسي، وخضعت السياسات في دول العالم أجمع لقوى العرض والطلب التي تشكلها العولمة ومصالح القوى العظمى.

وبالرغم من عدم اتفاق الباحثين حول تعريف واضح لمفهوم العولمة إلا أنني أحاول في هذا المطلب أن أضع مفهوما محددا للعولمة من خلال مراجعة العديد من الأدبيات المتعلقة ذا الموضوع.

فمن التعريفات المشهورة للعولمة: "العولمة هي فرض العلمنة" فالغرب -وبشكل خاص أمريكا- تريد أن تفرض نظام الحياة عندها على العالم، ونظام الحياة عندهم هو العلمانية،[2] والعولمة وفقاً لجارودي "هي الوجه الآخر للهيمنة" أو "هي التسمية البديلة للهيمنة الشاملة على العالم." والعولمة هي الاستعمار يقول ريتشارد هبوت في كتابه العولمة والأقلمة "العولمة هي ما اعتدنا أن نطلق عليه في العالم الثالث ولعدة قرون اسم الاستعمار."[3]

ويعرف ووترز العولمة بأ ا "عملية اجتماعية يتم من خلالها تقليص القيود التي تفرضها الجغرافيا على الأنظمة الثقافية والاجتماعية، كما يصبح الأفراد بدرجة متزايدة على وعي بتراجع هذه القيود"، بينما يرى متلمان "أن إعادة تنظيم الفضاء الإنتاجي الذي بدأ منذ أعوام الستينات والتغيرات اللاحقة في التقسيم الدولي للعمل تعد المكونات المحورية المحركة للعولمة."[4]

كما يعرفها آخرون بأ ا: "حدث كوني له بعده الوجودي، إ ا ظاهرة جديدة على مسرح التاريخ، خلقت واقعاً تغير معه العالم عما كان عليه بجغرافيته وحركته،

---

[2] الأشقر، محمد عمر. **نحو ثقافة إسلامية أصيلة**، عمان: دار النفائس، 2002، ص 158.

[3] المرجع السابق، ص 160.

[4] عبد الرحمن، حمدي. "أثر العولمة على التضامن والتكامل في الوطن العربي"، **ندوة انعكاسات العولمة السياسية والثقافية على الوطن العربي**، عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط، 2001، ص 31.

بنظامه وآليات اشتغاله، بإمكاناته وآفاقه المحتملة... "العولمة إ ا الرأسمال الأمريكي + العسكرية الأمريكية = بلطجة من طراز تقني رفيع، هكذا يتوسع الرأسمال الأمريكي وهو يحمل في يده مسدسا، إنه توسع إمبريالي نووي جديد"[5] بينما يرى البعض أن العولمة في الأساس هي مفهوم اقتصادي قبل أن تكون مفهوماً علمياً أو سياسياً أو ثقافياً أو اجتماعياً، كما أن أكثر ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن العولمة هو العولمة الاقتصادية.[6]

وفي خضم التعريفات الكثيرة[7] فإنني أضع تعريفاً أعبر فيه عما فهمته ووعيته حول هذه الظاهرة الخطيرة المرافقة للنظام العالمي الجديد، فأقول العولمة: الأحادية القطبية أو إلغاء حدود الدول القومية وسيادة النظام العالمي الجديد الذي تتزعمه أمريكا، بحيث توجد حالة أو ظروف معينة يتمكن من خلالها أصحاب الشركات الكبرى المتعددة الجنسيات ومن يقف وراءهم من منظمات دولية كصندوق النقد الدولي والبنك الدولي للإنشاء والتعمير وحكومات غربية على رأسها أمريكا من التحكم في آليات انتقال رؤوس الأموال والسلع والعمالة من مكان إلى آخر في أي بقعة في العالم -بحيث يؤدي هذا الانتقال وتلك التحركات إلى امتصاص هوامش الأرباح من أية منطقة في العالم لمصلحة تلك القوى المسيطرة- كما تؤدي تلك التحركات إلى سيطرة القوى الكبرى على العالم، بحيث تكون هي التي تسير الأوضاع الاقتصادية في العالم، وهي التي تؤثر في الأحداث والمتغيرات والمؤشرات الاقتصادية، بما يؤدي إلى أن تتفاعل قوى العرض والطلب وفقا لمصالح هذه القوى. ومن هنا فإن المسائل الاقتصادية الكبرى التي

---

[5] العظم، صادق. **ما العولمة**، دمشق : دار الفكر،2000، ط2، ص 85-86.

[6] عليمات، حمود. "الثقافة الإسلامية وتحدي العولمة"، **مجلة إسلامية المعرفة**، ع:24، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2001، ص 100.

[7] لمزيد من الاطلاع على تعريفات العولمة يمكن مراجعة موقع : http://www.globalisationguide.org ومما جاء على هذا الموقع إجابة لسؤال، ما هي العولمة؟ "إنه لمن المؤكد أن لكل ورقة من حوالي 2822ورقة كتبت حول العولمة عام 1998، يوجد تعريف خاص لكل منها، وكذلك الأمر بالنسبة لـ589 كتاباً حول نفس الموضوع كتبت في نفس العام."

يتحدثون عنها في علم الاقتصاد (ماذا ننتج؟ وكيف ننتج؟ ولمن ننتج؟) لم تعد تخضع لنظام السوق، وإنما تخضع لقوى العولمة.

إن حالة العولمة هي أشبه بفريق لكرة القدم وجد نفسه مسيطراً على اللعب ووجد الفريق الآخر ضعيفاً جداً، هل سيتوقف هذا الفريق القوي عن تسديد الكرات وإحراز الأهداف؟ إن هذا الفريق لن يوقفه شيء ولو حقق عشرات ومئات الأهداف. وهذه هي حال قوى العولمة، إ م يسددون الأهداف ويحرزون الانتصارات ويصنعون القرارات، ويفتعلون الأحداث، كل ذلك من أجل امتصاص معظم الثروات والأرباح، ومن أجل تعظيم نفوذهم وطاقا م وهيمنتهم.

الأصول الفكرية والفلسفية للعولمة:

بالرغم من وجود عشرات الكتب التي تتحدث عن العولمة، إلا أننا يمكن أن نحدد عدداً من الكتب التي يمكن اعتبارها المنبع الروحي والفكري للعولمة، ومنها تستقي العولمة فلسفتها وأخلاقها وقيمها المادية.

ومما لا شك فيه أن جذور العولمة تعود للنظام الرأسمالي والأسس المادية التي ينبني عليها،فالعولمة ليست ظاهرة جديدة، فقد كانت بدايا ا مع انتصار رأسمالية "دعه يعمل دعه يمر" في عصر ما بعد الثورة الصناعية والتوسع الاستعماري الأوروبي.[8] ويستمد النظام الرأسمالي فلسفته وعقيدته من المذهب الفردي الذي يقوم على مبدأ فصل الدين عن الحياة ويعتبر الإنسان سيد الوجود، وبالتالي فهو غير محكوم بعلاقته بالله، بمعنى أن

---

[8] أبو ربيع، ابراهيم. "العولمة: هل من رد إسلامي"، **مجلة إسلامية المعرفة**، ع:21، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2000. كما يمكن الاطلاع على علاقة العولمة بالرأسمالية عند إجابة السؤال، متى بدأت العولمة؟ على موقع www.globalisationguide.org حيث ورد عند إجابة هذا السؤال "بأنه بالرغم من عدم وجود تاريخ متفق عليه لبداية العولمة، إلا أنه يمكن ربط العولمة بالتوسع الكبير للرأسمالية الأوروبية في القرن السادس عشر في أعقاب الالتفاف حول العالم عام 1519م." ولعله من المناسب الإشارة إلى عبارة فاسكو دي جاما الشهيرة التي أطلقها بعد إتمام تلك الرحلة حول العالم، حيث قال "الآن طوقنا رقبة الإسلام، ولم يبق إلا جذب الحبل فيختنق ويموت". وهذا يوضح إلى أي حد كانت جذور العولمة معادية للإسلام. انظر : قطب، محمد. **واقعنا المعاصر**، جدة : مؤسسة المدينة، 1998، ط2، ص 189.

العلاقة بالله هي علاقة اختيارية شخصية، ومن هنا كانت العبارة الشهيرة "دع ما لله لله وما لقيصر لقيصر" هي المعيار الأساسي الذي يحكم حياة الناس، كما يقوم النظام الرأسمالي على النفعية المطلقة والملكية الفردية والمصلحة الخاصة والمنافسة الكاملة وتعظيم الأرباح وما يسمى بنظام السوق. وبالرغم من اعتراف الكثير من المفكرين والاقتصاديين بهشاشة هذه الأسس وعدم استمرارية صلاحيتها، إلا أن نظام العولمة لا زال يفاخر بها، ويرفع لها شعارات ورايات، ويغض الطرف عن الاحتكارات الضخمة والممارسات اللا مسئولة التي تمارسها قوى العولمة على مستوى الإنسان والبيئة.

ومما تقدم يمكن القول أن العولمة المعاصرة هي تطور مسخ للنظام الرأسمالي الذي يقوم على أسس مادية منفصلة كلياً عن القيم والأخلاق، وكذلك فإن العولمة المعاصرة تقوم أيضاً على أسس مادية معادية للقيم والأخلاق، بل إنها معادية للإنسانية. وبالرغم من وجود العديد من الكتب التي مهدت للعولمة، وساهمت في إرساء دعائمها وتكريس وجودها، إلا أن هناك عدة كتب، طبعت منها ملايين النسخ، وبكافة اللغات في العالم، وانتشرت في مختلف دول العالم وأحدثت ردود فعل من كافة قارات العالم، وعليها يكـاد يجمـع الكتاب والباحثون عند الحديث عن الأصول الفكرية والفلسـفية للعولمة، وفيما يلي عرض لهذه الكتب وتفصيل موجز لأهم ما ورد فيها حول العولمة:

- كتاب فرانسيس فوكوياما "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" The End of History and the Last Man.

نشر فوكوياما مقالاً له بعنوان "نهاية التاريخ" عام 1989، أثار ردود فعل عالمية ودولية صاخبة من مختلف دول العالم، الأمر الذي حول المقالة إلى كتاب عام 1992، وقد أثار الكتاب نفس الجدل والاهتمام على المستوى العالمي.

يوضح المؤلف في هذا الكتاب أن البشرية لا يمكن أن تفكر في غير النموذج الرأسمالي حلاً لمشاكلها، فالبشرية وصلت إلى اية إبداعها الفكري ولا يوجد أمامها سوى النموذج الرأسمالي "النظام الرأسمالي بانتصاراته المتتالية على الأيديولوجيات الأخرى.. هو نظام الحكم الأمثل.. الوصول إلى هذا النظام هو اية التاريخ." فهو يرى أنه لا بديل للبشرية عن النظام الرأسمالي، بل إنه يعتبره النظام الحتمي.

ومن عباراته "إن القرن الذي بدأ وكله ثقة بالنفس بالانتصار المطلق للديمقراطية الليبرالية الغربية يعود وهو يشارف على الأفول من حيث بدأ مرة أخرى.. إلى الانتصار المحقق لليبرالية السياسية والاقتصادية.. إن انتصار الغرب أو الفكرة الغربية لهو دليل قبل كل شيء على استا اف وفشل البدائل التي طرحت أمام الليبرالية الغربية."[9]

- كتاب صموئيل هانتجتون "صدام الحضارات" The clash of civilizations [10]:

إن نظرية فوكوياما عن اية التاريخ لم تعجب صناع القرار في أمريكا، فلربما كان لها آثار سلبية على النفس الغربية التي قد تركن إلى الكسل والتخاذل، وبالتالي ظهرت طروحات أخرى كان أبرزها مقال لصموئيل هانتنجتون الأستاذ في جامعة هارفارد نشره عام 1993 في مجلة "فورين أفيرز" الأمريكية، ثم تطور المقال إلى كتاب عام 1996 بعنوان "صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي." ويؤكد هانتغتون في مقدمة كتابه أن هيئة تحرير مجلة فورين أفيرز أبلغته أن مقاله الأول أثار حجما من المناقشات والمنازعات والسجالات يفوق بكثير ما أثاره أي مقال آخر نشرته ا لة منذ أربعينات هذا القرن، وأن الردود والتعليقات عليه جاءت من القارات الخمس جميعها.."[11]

---

[9] الأشقر، محمد عمر. **نحو ثقافة إسلامية أصيلة**، المرجع السابق، ص166

[10] هانتجتون، صامويل. **صدام الحضارات**، ترجمة طلعت الشايب، تقديم: صلاح قنصوه، سطور، مصر، 1998.

[11] الأشقر، محمد عمر. **نحو ثقافة إسلامية أصيلة**، مرجع سابق، ص167 العظم، صادق. **ما العولمة**، مرجع سابق، ص 73-74

وفي الحقيقة فإنه مع تكاثر المصطلحات، خاصة في مجال تشكيل علم المستقبليات، فقد جاء مصطلح صدام الحضارات عند هانتنجتون ليغلق الأمل أمام البشرية حول إمكانية حلول السلام والأمن في هذا العالم، وليؤكد على أن النظام الرأسمالي هو النظام النهائي للبشرية وبالتالي فإن الصراع الحضاري والثقافي لا بد أن يستمر بين الغرب وبقية العالم.[12]

ويرى هانتنجتون أن الصدام المقبل هو الصدام بين المسيحية والإسلام، فالحضارة الإسلامية ذات طبيعة دموية، وذلك لأ ا في صراع مع كل من يجاورها من حضارات، وبالتالي فإن الإسلام والمسلمون هم الأعداء الألداء للغرب، ومن عباراته[13] "يقول بعض الغربيين بما فيهم الرئيس كلينتون إن الغرب ليس بينه وبين الإسلام أي مشكلة، وإنما المشكلات موجودة فقط مع بعض المتطرفين الإسلاميين، أربعة عشر قرناً من التاريخ تقول عكس ذلك، العلاقات بين الإسلام والمسيحية.. كانت عاصفة غالباً"، وفي موضع آخر[14] "طالما أن الإسلام يظل وسيظل كما هو الإسلام، والغرب يظل (وهذا غير مؤكد) كما هو الغرب، فإن الصراع الأساسي بين الحضارتين الكبيرتين وأساليب كل منهما في الحياة سوف يستمر."

- كتاب توماس فريدمان " السيارة لكزاس وشجرة الزيتون محاولة لفهم العولمة"[15]: The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization يرى فريدمان أن من يسير في ركب العولمة ويتمثل أخلاقيا ا وآليا ا سوف يركب السيارة لكزاس، ويعيش على النمط الأمريكي، كما يرى أن العولمة هي أمركة العالم، والتأثيرات الحضارية تسير باتجاه واحد من أمريكا إلى بقية دول العالم،

---

[12] هانتنجتون، **صدام الحضارات**، مرجع سابق، من مقدمة الكتاب لصلاح قنصوه، ص 9

[13] المرجع السابق، ص338

[14] المرجع السابق، ص343

[15] فريدمان، توماس. **السيارة لكزاس وشجرة الزيتون**، ط2، ترجمة ليلى زيدان، القاهرة : الدار الدولية للنشر والتوزيع،2001.

ويضيف صاحب الكتاب بأن العولمة ليست اختياراً وإنما هي حقيقة تصل إلى درجة الظواهر الطبيعية.

ويشبه فريدمان تحركات رأس المال الإلكتروني في أسواق كثير من الدول النامية بتحركات القطيع عندما يرد الماء أو المرعى، فما أن يشعر بأدنى درجات الخطر، حتى يحدث الهروب المذعور للقطيع بكامله، ثم ما يلبث أن يعود عند شعوره بالأمان، وهكذا.. غير أن القطيع الذي تحدث عنه فريدمان هو قطيع إلكتروني يتحرك عبر ذبذبات إلكترونية من خلال شاشات الكمبيوتر المنتشرة في جميع أسواق العالم، وبالتالي فإن عملية الهروب المذعور للقطيع الإلكتروني ستكون أسرع بكثير من هروب القطيع الحيواني.

ويعترف فريدمان بأن أكبر ـديد للنظام المالي الدولي يأتي من الأزمات التي يشعلها المقرضون السيئون، وكذلك الأزمات التي يشعلها المقترضون السيئون، حيث يقول "فكما يوجد لديك المتعاطون للمخدرات والموزعون للمخدرات فهناك دائما المقترضون السيئون مثل روسيا، والمقرضون السيئون مثلي أنا"،[16] وكمثال على الإقراض السيئ يذكر أنه في بداية عام 1999م وصل إجمالي قيمة القروض المستحقة المقدمة من أكبر خمسمائة بنك في أكبر ثلاثين دولة من الدول الصناعية للدول النامية 2.4 تريليون دولار.

ثم يحاول أن يرجع الفضل للعولمة في كشف المقترضين السيئين والتحذير منهم فيقول: "في اعتقادي أن العولمة أسدت إلينا جميعاً معروفاً عندما حطمت الاقتصاد في كل من تايلاند وكوريا وماليزيا وإندونيسيا والمكسيك وروسيا والبرازيل في التسعينات، لأ ـا كشفت تماما عن الكثير من الممارسات والمؤسسات العفنة."[17]

---

[16] المرجع السابق، ص 560

[17] المرجع السابق، ص 565

ثم يقرر بأن القطيع الإلكتروني هو مصدر الطاقة في القرن الحادي والعشرين، ولا يمكن كبح جماح هذا القطيع حتى لا يحدث الهروب المذعور مرة أخرى، ولذلك يجب أن تتعلم الدول كيف تتعامل مع هذا القطيع، حيث يقول: "فإن النهج الاقتصادي الجغرافي الصحيح هو التركيز على تقوية هذه الدول المقترضة السيئة، بحيث تستطيع الالتحام بالقطيع مرة أخرى، وأن تكون مقاومة للهروب المذعور قدر الإمكان، ولسوف يظل الهروب المذعور للقطيع ممكن الحدوث.. ولكن القطيع لا يظل مندفعاً إلى الأبد، ففيما عدا بعض الاستثناءات النادرة، فإنه لا يجري هارباً من الدول ذات النظم المالية السليمة التي تتبع سياسات اقتصادية سليمة."[18] ثم يقدم فريدمان الخطوات الضرورية التي تحصن الدول ضد الهروب المذعور للقطيع، والتي يمكن من خلالها إصلاح الدول المقترضة السيئة، وهذه الخطوات هي:

- أن تلتزم هذه الدول بشروط صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ومؤسسات الإقراض الخاصة من أجل إعادة القوة الاقتصادية لها وإعادة جدولة الديون.

- من أهم هذه الشروط أن تتعهد الدول بالنهوض بنظام تشغيل رأس المال لديها، وهذا يتطلب خفض الميزانية، وإغلاق الشركات وبيوت المال المتعثرة، وإجراء تعديلات على العملة ومعدلات الفائدة، بما يؤدي إلى تثبيت أسعار العملة، وخفض معدلات الفائدة لحفز الطلب في الداخل، واستعادة ثقة القطيع في الخارج.

- القيام بكل ما من شأنه التسهيل على القطيع لشراء الشركات المتعثرة واستبدال شركات أخرى ا، " فنجاحك في استعادة القطيع إلى بلادك - وهو يشعر بالثقة في استثمار طويل الأجل لرأسماله،.. وبصراحة إن الخوف من أن يفر القطيع مرة أخرى

---

[18] المرجع السابق، ص 561

هو أحد أفضل الموارد طويلة الأجل للانضباط من أجل استمرار الدولة في النهوض ببرمجيا ا ونظم تشغيلها."[19]

- أن تقتنع الدول بأن الإصلاح لا يقتصر على نظم تشغيلها فقط وإنما على نظمها السياسية وذلك لكبح جماح الفساد والتهرب من الضرائب.

- التزام هذه الدول باستخدام مساعدات صندوق النقد الدولي لدعم شبكات الأمان الاجتماعي وتوفير الوظائف العامة لامتصاص نسبة من البطالة.

ويدعو فريدمان في ختام كتابه إلى ضرورة اشتراك الجميع في النظام المالي العالمي، وهو يشبهه بالاشتراك في سباق سيارات فرمولا 1، فهذا السباق تزداد سرعته سنوياً، ولا بد أن تصطدم بعض السيارات أو تنقلب أو تحترق، ولكن السباق يستمر سنة بعد أخرى، والعالم يتقدم، أما غير المشتركين في السباق، والذين يمكن أن يمارسوا رياضة المشي، فإ م لن يكونوا بمأمن من أن تصدمهم إحدى سيارات السباق.[20]

نقد الأصول الفكرية للعولمة :

إن كلام فوكوياما عن اية التاريخ، واعتبار النموذج الغربي والأمريكي قد وصل إلى القمة، وقوله بأن الإسلام قاصر عن بلوغ هذه القمة، وبالتالي فإن القيم والأفكار الغربية لا بد أن تخترق العالم الإسلامي وتسوده وتقوده، إن هذا الكلام فيه الكثير من المبالغة والخيال، فالتاريخ لا يتوقف لأحد، حيث لم يتوقف للفراعنة ولا للأباطرة ولا الأكاسرة، وكانوا أشد قوة، وأعظم بأساً، كما أن الحضارات والدول كالبشر، وقد أشار ابن خلدون إلى أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص،[21] فهي تولد وتنمو

---

[19] المرجع السابق، ص563

[20] المرجع السابق، ص 574

[21] ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، بيروت : دار القلم، 1984، ط5، ص 170.

وتشب وتشيخ وتموت، خاصة عندما تكون حضارات مادية ليست لها جذور روحية أو قيمية. أما الحضارة الإسلامية فهي حضارة حية خالدة، لأ ا تقوم على أسس روحية وقيمية، والقيم والمبادئ تبقى وتتوالد وتنمو وتثمر حيثما وجدت بيئة صالحة أو أرضاً خصبة.

لقد فات فوكوياما وغيره من المنبهرين بالنموذج الرأسمالي، أن الله في خلقه سنن وقوانين، قال تعالى ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾ (آل عمران: 140) وأن الحضارة الغربية قد وصلت قمة التقدم المادي، ولكنها هبطت إلى الحضيض في الجانب الروحي، وبالتالي فإن سقوطها قادم لا محالة.[22]

يتساءل د. عماد الدين خليل في تعليقه على كتاب " اية التاريخ": "أهذه هي اية التاريخ؟ الشذوذ الجنسي واللواط وفضائح كندي وكلنتون وشراء الأصوات وتوظيف المال والجنس في اللعبة الانتخابية ...الهروب المتزايد إلى المخدرات والحشيش والأفيون وتصاعد نسبة الإدمان..الخيانة الزوجية والمعاشرة غير المشروعة للأزواج والزوجات.. أهذا هو النموذج الذي سينتهي إليه التاريخ ويلقي عنده عصا الترحال؟ أهذا هو المثل الأعلى الذي تحتم على شعوب الأرض أن تلهث وراءه؟ أهذه هي بتعبير (فرنسيس فوكوياما): (اية التاريخ)؟"[23]

أما أفكار هانتنجتون عن صدام الحضارات فإ ا تتناقض مع الأصول الإسلامية التي تدعو إلى التعارف والتعاون والتسامح بين أبناء البشرية جمعاء، فالحقيقة الواضحة التي لا تخفى على أي إنسان منصف يعرف القليل عن الإسلام، أن الإسلام دين الرحمة والتسامح والإنسانية، وأن الآيات القرآنية التي تدعو إلى البر والإحسان والعدل

---

[22] الأشقر، محمد عمر. **نحو ثقافة إسلامية أصيلة**، مرجع سابق، ص166، وعبد الرحمن، حمدي. "أثر العولمة على التضامن والتكامل في الوطن العربي"، مرجع سابق، ص27-28، والعظم، صادق. **ما العولمة**،، المرجع السابق، ص 73.

[23] خليل، عماد الدين. **مذكرات حول واقعة الحادي عشر من أيلول (سبتمبر)**، دمشق : دار الفكر، 2003، ص 150-154.

والتراحم والتعاون واحترام الحريات والمعتقدات، والآيات القرآنية في هذا ا ال لا تكاد تحصى لكثر ا؛ ﴿إنا أرسلْناك شاهِدا ومبشرا ونذِيرا﴾ (الفتح: 8)، ﴿وما أرسلْناك إلا رحمةً للْعالَمِين﴾ (الأنبياء: 107)، ﴿ يا أيها الناس إنا خلَقْناكُم من ذَكَرٍ وأُنثَى وجعلْناكُم شعوبا وقَبائِلَ لِتعارفُوا﴾ (الحجرات: 13)، ﴿إِن اللّه يأمر بِالْعدل والإِحسان وإِيتاء ذِي الْقُربى وينهى عنِ الْفَحشاء والْمنكَرِ والْبغي﴾ (النحل: 90)، ﴿لاَ إِكْراه فِي الدينِ قَد تبين الرشد مِن الْغي﴾ (البقرة: 256) ﴿ فَمن شاء فَلْيؤمِن ومن شاء فَلْيكْفُر ﴾(الكهف: 29)... الخ.

كما أن الفقهاء قرروا قديماً وحديثاً أن الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم السلم لا الحرب، وأن الباعث على القتال في الإسلام هو رد الاعتداء، وتبليغ الناس،[24] قال تعالى: ﴿ فَمنِ اعتدى علَيكُم فَاعتدواْ علَيهِ بِمِثْلِ ما اعتدى علَيكُم.﴾ (البقرة: 194).

أما أفكار فريدمان حول حتمية العولمة وركوب السيارة لكزاس لكل السائرين في ركب العولمة فهي محض خيال، خاصة بالنسبة لدول العالم الثالث التي فتحت أبوا ا ونوافذها لقوى العولمة فلم تزدد إلا فقراً على فقر، وتخلفاً ومديونية ومشكلات مستعصية.

لقد اعترف فريدمان بأن قوى العولمة كانت هي السبب في الأزمات التي حدثت في دول جنوب شرق آسيا، وعد ذلك نصراً للعولمة، في الوقت الذي فقد فيه ملايين البشر وظائفهم وباتوا بلا دخل ولا مأوى، فهل يمكن أن تكون هذه النتائج مقبولة من غير قوى العولمة المتوحشة التي تعتبر زيادة أعداد الجياع والمشردين نصراً ومكسباً؟

إن الخطوات التي أوصى ا فريدمان من أجل الإصلاح مثل النهوض بنظام تشغيل رأس المال في الدول الإسلامية، وإغلاق الشركات وبيوت المال المتعثرة، وإجراء

[24] الزحيلي، وهبة. **العلاقات الدولية في الإسلام**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981، ص93.

تعديلات على العملة بما يؤدي إلى تثبيت أسعار العملة، والإصلاح السياسي والإداري، ومكافحة الفساد... الخ. كلها خطوات ضرورية وهامة، ولا تتعارض مع القيم أو الضوابط الشرعية، بل على العكس فإن الإسلام يحث على الأخذ بهذه الإجراءات وأشد منها من أجل زيادة الكفاءة والعدالة في استخدام رأس المال والموارد عامة، ولكن هذه الإصلاحات يجب أن تكون ذاتية نابعة من حاجة الشعوب والمجتمعات، وليست إصلاحات خارجية مفروضة لمصلحة الدائنين والمستثمرين الأجانب فقط.

أما اعترافه بأن أكبر تهديد للنظام المالي الدولي يأتي من الأزمات التي يشعلها المقرضون السيئون، والمقترضون السيئون، فإنه يمثل انتصاراً للنظام المالي الإسلامي، والذي حرم منذ البداية كافة أشكال الإقراض والاقتراض المبني على الفائدة، لأن الإقراض والاقتراض السيئ الذي تحدث عنه فريدمان لا يتم التعامل به إلا بنظام الفائدة الربوي.

لقد ظل فريدمان طوال كتابه يبحث عن الحلول للأزمات التي تشتعل هنا وهناك، وكان يرى أنه لا بد من ضوابط، ولكنه لم يستطع تقديم هذه الضوابط لأنه يعتبر الإقراض والاقتراض السيئ أمراً مشروعاً، بينما يقدم النظام المالي الإسلامي هذه الضوابط ببساطة، من خلال إلغاء كافة أشكال الإقراض والاقتراض السيئ (الربوي) وإبداله بمشاركة رأس المال للعمل في العمليات الاستثمارية الإنتاجية، والتي تزيد في التشغيل والإنتاج الحقيقي، وبالتالي تزيد من التنمية والتقدم.

إن الحديث عن قطيع رأس المال الإلكتروني وبحثه عن الأمان إنما يدل على مدى جبن رؤوس الأموال وأنانيتها، فهي لا علاقة لها بمصلحة الدول النامية، إلا في حدود ما تدره عليها من فوائد وعوائد، وبالتالي يجب على الدول الإسلامية أن تتعامل مع هذا القطيع في ضوء مصالحها وبما يتفق مع الضوابط والمقاصد الشرعية.

إن حسابات الخسائر والمكاسب أو المفاسد والمنافع هي التي يجب أن تقرر الاشتراك في (سباق الفرمولا) الذي تحدث عنه فريدمان أو عدم الاشتراك، وذلك في ظل الضوابط والقواعد الشرعية، مثل لا ضرر ولا ضرار، والضرر يزال، درء المفاسد مقدم على جلب المنافع، يتحمل الضرر الأخف دفعاً للضرر الأشد، ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب... الخ.[25]

ثانياً: أجهزة العولمة وأبرز أدوا ا

يقوم نظام العولمة على عدد من الأجهزة ويمتلك عددا من الأدوات والأسلحة التي تمكنه من فرض سيطرته باستمرار، ومن أبرز هذه الركائز والأجهزة : الاستثمار الأجنبي والشركات المتعددة الجنسية؛ واتفاقية الجات GATT ومنظمة التجارة العالمية WTO؛ وصندوق النقد الدولي IMF. والبنك الدولي IBRD وفيما يلي بيان لهذه الأجهزة ودورها في ترسيخ العولمة وخدمة أهدافها في العالم.

الاستثمار الأجنبي والشركات المتعددة الجنسيات:

تعتمد الولايات المتحدة على أكثر من مائة وستين شركة أمريكية من الشركات الكبرى متعددة الجنسية عابرة القارات، وتمتلك هذه الشركات أكثر مما يمتلكه نصف سكان العالم، ووفقاً لما نشرته مجلة بيزنس ويك الأمريكية فإن القلة من الناس التي يمكن أن تصدق أن عائلة واحدة هي عائلة والنبرغ في السويد تمتلك شركات تبلغ مبيعا ا أكثر من 100 مليار دولار، وهو رقم يزيد عن مجموع عائدات النفط السنوية لكل من المملكة العربية السعودية والكويت والبحرين وقطر وعمان والإمارات العربية المتحدة،

[25] الندوي، علي. **القواعد الفقهية**، دمشق : دار القلم، 1994، ط3.

وإن الثراء الخرافي الذي سطرته وسائل الإعلام العالمية لدول الخليج مبالغ فيه بشكل كبير، ويتصاعد نمو نفوذ الشركات المتعولمة بسرعة فلكية في النظام الاقتصادي العالمي الجديد فيما يتناقص نفوذ الحكومات الوطنية،[26] وتمارس هذه الشركات نشاطا ا في مختلف دول العالم تحت مسمى الاستثمار الأجنبي أو الشريك الاستراتيجي أو الخصخصة...الخ.

وقد قدر عدد الشركات المتعددة الجنسية في منتصف التسعينات بنحو 45 ألف شركة، تسيطر على أكثر من 280 ألف شركة تابعة، وفي العام 1991 كان حجم الاستثمار الأجنبي المباشر 3,2 تريليون دولار، وكانت الشركات المتعددة الجنسية مسئولة عن بيوع محلية وعالمية تزيد على 7 تريليون دولار. وفي العام 1995 كانت أكبر مائة شركة متعددة الجنسية تسيطر على أكثر من خمس مجموع الأصول الأجنبية عالمياً، وقد حققت في نفس العام مبيعات تقدر بنحو 2 تريليون دولار[27] وتمثل الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي واليابان موطنا ل87% من هذه الشركات المئة، ويعود إلى هذه الدول 88% من أصولها الأجنبية.[28] ويعتبر الاستثمار الأجنبي أحد أهم أسلحة العولمة التي تتمكن الدول المتقدمة بواسطتها من الدخول إلى أسواق العالم الثالث بحرية، وممارسة أنشطتها بكل أمان، وفوق ذلك تلقى كل الترحيب والدعم وكافة أشكال التسهيلات.

---

[26] زلوم، عبد الحي. **نذر العولمة**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999، ص 347 وفيما يلي أسماء الشركات وحجم مبيعاتها بمليارات الدولار، استرا – صناعة أدوية 5 مليار، إيه بي بي – طاقة 34 مليار، اليكترونكس – أجهزة منزلية 14، ستورا 8، إس إي بانكن 5,16، إنسينتف 2,4، أريكسون، خلوي 16، سكانيا – شاحنات 4، ساب – صناعة ثقيلة 4، ساب –صناعة سيارات 2,6، ساس الخطوط الجوية الاسكندنافية 4,6، إس كي إف 4,4، أطلس – معدات 3,3 مليار دولار

[27] هيرست، بول & طومبسون، جراهام. **ما العولمة، الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم**، ترجمة فالح عبد الجبار، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، 2001، ص 104-105.

[28] مجدلاني، أحمد. " **الوطن العربي والتكتلات الاقتصادية في عصر العولمة** " ندوة انعكاسات العولمة.. المرجع السابق، ص 188.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هل يمكن أن تتفق مصلحة الدول الإسلامية مع مصلحة المستثمرين الأجانب؟ وهل يمكن أن يكون الاستثمار الأجنبي نافعا للدول الإسلامية؟ وقبل الإجابة على هذا التساؤل، نبدأ بتعريف الاستثمار الأجنبي، وبيان أشكاله ودوافعه ودوافع الدول الإسلامية لاستقباله. ويعرف الاستثمار في المعاجم الاقتصادية بأنه: استعمال لرأس المال سعيا لتحقيق الربح، أو هو زيادة صافية في رأس المال الحقيقي للمجتمع.[29]

وتكاد تتفق المصادر القانونية على أن المستثمر الأجنبي هو الذي لا يحمل جنسية الدولة التي يستثمر فيها، وانسجاماً مع ما تقدم تعرف الاستثمارات الأجنبية بأ ا "تلك المشروعات المملوكة للأجانب سواء كانت الملكية كاملة أم كانت بالاشتراك بنسبة كبيرة مع رأس المال الوطني بما يكفل لها السيطرة على إدارة المشروع."[30]

ويعتبر الاستثمار الأجنبي من أهم أشكال التمويل الدولي، ولذلك يطلق أحياناً كمرادف للتمويل الدولي، خاصة وأن التمويل الدولي يقوم على تحقيق مصالح مادية للممولين قبل أي شيء آخر، ولا يلتفت كثيراً إلى الدوافع الإنسانية. فالقروض الدولية دف إلى الحصول على الفوائد، أو تمكين المقترضين من استيراد سلع ينتجها المقترضون... الخ، وكذلك المعونات والمنح الأجنبية. ويمكن تحديد دوافع المستثمرين الأجانب:[31] هي الحصول على المواد الخام والأيدي العاملة بأسعار زهيدة؛ وإيجاد أسواق جديدة لمنتجات الشركات الأجنبية؛ والاستفادة من وفورات الحجم الكبير؛ وتقليل مخاطر الاستثمار بتوزيع الاستثمارات في عدة دول؛ والاستفادة من قوانين

[29] عمر، حسين. **موسوعة المصطلحات الاقتصادية**، جدة: دار الشروق، 1979، ط3، ص 23.
[30] الفار، عبد الواحد. **الاستثمارات الأجنبية**، القاهرة: دار المعارف، ص9.
[31] خربوش، حسين وآخرون. **الاستثمار والتمويل بين النظرية والتطبيق**، عمان، 1996، ص 200-201.

تشجيع الاستثمار والإعفاءات الضريبية؛ والاستفادة من فرص تحقيق الربح في الدول المضيفة؛ وأخيراً إمكانية فرض السيطرة الاقتصادية والسياسية على البلد المستورد.

أما دوافع استقبال الاستثمار الأجنبي [32] فهي: تمويل التنمية الاقتصادية؛ والاستفادة من التكنولوجيا المتقدمة؛ وتخفيف حدة مشكلة البطالة، وإيقاف نزيف الخبرات الوطنية؛ وزيادة صادرات الدولة المضيفة.

ولو عرضنا هذه الدوافع على ميزان الضوابط الشرعية لوجدنا أن بعض هذه الدوافع، لا يمكن أن يكون مقبولاً، وبالتالي لا بد من فرض القيود للحيلولة دون تحققها مهما كانت النتيجة، وذلك مثل فرض السيطرة الاقتصادية والسياسية على البلد، فهذه النتيجة يجب محاربتها بكافة الطرق، حتى لو أدى ذلك إلى هروب الاستثمار الأجنبي.

أما بقية الدوافـع مثل الاستفادة من الأسعار الرخيصة أو وفورات الحجم أو الأسواق الجديدة، فيمكن أن يسمح ا، خاصة في ظل التزامات الدول ضمن منظمة التجارة العالمية بتحرير الأسواق، وإزالة القيود على التجارة.

إن وضع المستثمر الأجنبي في الدول الإسلامية هو أقرب إلى وضع المستأمن في الدولة الإسلامية، فكل مستثمر أجنبي يدخل الدولة الإسلامية بإذن رسمي يدخل في عقد الأمان ويسمى مستأمناً.

وبناء على ذلك فإنه يجوز للمستثمر الأجنبي الاستثمار في الدول الإسلامية بشروط منها:[33] التقيد بالضوابط الشرعية للإنتاج في الاقتصاد الإسلامي؛ ووجود حاجة أو ضرورة للاستثمار الأجنبي؛ وتجنب الهدر والتبديد وإنتاج السلع الضارة؛

---

32 المرجع السابق، ص 201-202

33 العقلا، محمد علي. "الاستثمار الأجنبي المباشر في الدول الإسلامية وموقف الاقتصاد الإسلامي منه"، بحث مقدم **لندوة العالم الإسلامي والتحدي الحضاري**، القاهرة: جامعة عين شمس، 1996، مجلد2 ص7

واجتناب الفساد الأخلاقي والإفساد البيئي والمادي. ومن هذه الشروط مراعاة الأولويات والمرحلة التي يمر ا ا تمع الإسلامي؛ وألا تؤدي الاستثمارات الأجنبية إلى الإضرار بالمسلمين أو تقوية أعداء الإسلام؛ ولا يسمح للمستثمر الأجنبي باستغلال العمال المسلمين أو إخضاعهم لسيطرته الكاملة. كذلك يجب عدم السماح للمستثمر الأجنبي بالسيطرة الكاملة على السوق الإسلامية وطرد المستثمرين المسلمين من هذه السوق؛ كما لا ينبغي أن ينجم عن الاستثمار الأجنبي بأي حال من الأحوال تبعية لغير المسلمين. ومن الضروري أن تتوفر لدى المسلمين القدرة على السداد والوفاء بالعهود والمواثيق والشروط المصاحبة للاستثمار الأجنبي؛ وأن تكون للدولة المستضيفة للاستثمار الأجنبي السيادة والسيطرة من خلال الرقابة والإشراف والتنظيم.

اتفاقية الجات ومنظمة التجارة العالمية

في مقال كتبه ثلاثة من خبراء الاقتصاد في مجلة التمويل والتنمية ديسمبر 1995م بعنوان "التقدير الكمي لنتائج جولة الأوروغواي":[34] أوضح هؤلاء الخبراء أن العالم ككل سوف يكسب سنوياً نحو 96 مليار دولار في المدى القصير و171 مليار دولار على المدى الطويل، غير أن المكاسب على المدى القصير سوف تتركز في البلدان المتقدمة، وخاصة في اليابان والاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة أما البلدان النامية فسوف تواجه خسارة صافية على المدى القصير.

وفي الوقت الحاضر وبعد مرور ثمان سنوات على انتهاء جولة الأوروغواي، وظهور منظمة التجارة العالمية، هل كانت هذه الاتفاقية في مصلحة الدول المتقدمة أم الدول النامية؟ وهل حقق العالم المكاسب الموعودة؟ وما موقع الدول العربية

[34] هاريسون، جلين ورذرفورد، توماس وتار، ديفيد. "التقدير الكمي لنتائج جولة الأوروغواي"، **مجلة التمويل والتنمية**، المجلد 32، عدد 4، ديسمبر 1995م، ص 36.

والإسلامية من الاتفاقية؟ وما هي وجهة نظر الإسلام في الموضوع؟ هذه هي أهم محاور هذا المبحث؟ وقبل الإجابة عن التساؤلات السابقة لا بد من التعريف بالاتفاقية من حيث النشأة وعدد الدول الأعضاء والأهداف وجولات الجات... الخ

نشأة الاتفاقية العامة للتعريفات الجمركية والتجارة (GATT):

في عام 1946م اتخذ المجلس الاقتصادي والاجتماعي للأمم المتحدة قراراً بعقد مؤتمر دولي للتجارة والتشغيل وأنشأ لجنة تحضيرية لوضع مشروع اتفاقية بإنشاء منظمة التجارة الدولية، وقد انعقد المؤتمر عام 1947م في هافانا وحضره ممثلو 53 دولة، وتمخض عنه ميثاق هافانا، وهو ميثاق منظمة التجارة الدولية.

وقد بدأت 23 دولة مفاوضات حول المادة 17 من ميثاق هافانا والمتعلقة بالامتيازات الجمركية وتمخضت هذه المفاوضات عن الاتفاقية العامة للتعريفات الجمركية والتجارة، وقد كتب لهذه الاتفاقية البقاء والاستمرار بعكس المنظمة التي لم يكتب لها الظهور في ذلك الوقت بسبب معارضة الولايات المتحدة. وقد بدأ سريان الاتفاقية أول يناير عام 1948م.[35]

والجات عبارة عن اتفاقية متعددة الأطراف، الهدف منها وضع قواعد لتنظيم السياسة التجارية بين الدول المتعاقدة، وحل الخلافات الناشئة بين الدول الأعضاء في المسائل التجارية بالإضافة إلى كونها المؤسسة المعنية بالمفاوضات وتخفيض التعرفة الجمركية بين الدول الأعضاء.

---

[35] شافعي، محمد زكي. **مقدمة في العلاقات الاقتصادية الدولية**، القاهرة: دار النهضة العربية، 1967، ط2، ص 228 – 229.

وترتكز فكرة الاتفاقية على أساس الجدل الذي يدور في الأدبيات الاقتصادية بين أنصار حرية التجارة وأنصار الحماية، فالأساس الاقتصادي للاتفاقية يقوم على التفضيل بين مزايا ومساوئ الحرية أو الحماية.[36]

أما أهم أهداف الاتفاقية فيمكن حصرها في:[37] رفع المستوى المعيشي للدول الأعضاء؛ والاستغلال الأمثل للموارد الاقتصادية؛ وتشجيع حركة الإنتاج ورؤوس الأموال والاستثمارات؛ وسهولة الوصول للأسواق ومصادر المواد الأولية. ومن هذه الأهداف أيضاً خفض الحواجز الكمية والجمركية لزيادة حجم التجارة الدولية؛ وإقرار المفاوضات كأساس لحل المنازعات المتعلقة بالتجارة الدولية.

كما دف الجات في النهاية إلى وضع إطار قانوني ينظم التبادل التجاري الدولي بما يضمن استقرار الأسواق الخارجية بعيداً عن التيارات السياسية، والتحرير الكامل للتجارة بما لا يتعارض مع التنمية الاقتصادية.[38]

وقد عقدت الدول الأعضاء في الاتفاقية ثمان جولات منذ 1947 وحتى 1994، وتعتبر جولة الأورغواي 1986-1993 من أشهر الجولات، وقد تم التوقيع النهائي عليها في مراكش عام 1994، وأعقبها ظهور منظمة التجارة الدولية عام 1995.

وقد بلغ عدد الدول الموقعة على الاتفاقية مع اية جولة الأوروغواي الأخيرة عام 1994 مائة وسبع عشرة دولة، وفي الوقت الحاضر يفوق عدد الدول الموقعة على الاتفاقية مائة وخمس وأربعون دولة.

وتتلخص أهم مبادئ الاتفاقية في خمسة مبادئ: أولها مبدأ التجارة العادلة، حيث يجب أن تسود أسس الكفاءة النوعية والسعرية؛ وثانيها مبدأ الشفافية، وذلك بأن

---

[36] منصور، علي حافظ." الاتفاقية العامة للجات من منظور إسلامي"، **مؤتمر أثر اتفاقية الجات على اقتصاديات الدول الإسلامية**، القاهرة: جامعة الأزهر، مركز صالح كامل، ص259.

[37] كمال، علاء الدين. "الجات واقتصاديات الدول العربية"، مرجع سابق، ص 297

[38] راشد، معتصم. " اتفاقيات الجات وأثرها على اقتصاديات المجموعة الإسلامية بعد جولة الأوروغواي"، مرجع سابق، ص 150.

تتعهد الدول بتوفير المعلومات الكاملة عن كل ما يتعلق بالتجارة والسماح بإنشاء مراكز معلومات لنفس الغرض، كما تتعهد بتفضيل الرسوم الجمركية واعتبارها الوسيلة الوحيدة للحماية: فلا يسمح بالقيود الكمية على التجارة إلا في حالة وقوع أزمة في ميزان المدفوعات؛ وثالثها مبدأ المعاملة الوطنية، وذلك بمعاملة السلع المستوردة كما تعامل السلع المنتجة محليا؛ ورابعها مبدأ الدولة الأولى بالرعاية حيث تمنح الدول الأعضاء بعضها البعض معاملة لا تقل عما تمنحه لأي دولة أخرى. أما المبدأ الخامس فهو مبدأ المفاوضات التجارية، ويقتضي هذا المبدأ ضرورة اللجوء إلى المفاوضات كوسيلة لدعم النظام التجاري العالمي.

وقد اشتملت الاتفاقية على عدد من الموضوعات المهمة منها:[39] الملكية الفكرية: وتشمل حقوق الطبع والنقل والاختراع والتي تدخل للمرة الأولى تحت مظلة الجات، وهذه البنود تمنح الدول المتقدمة سلاحاً ضد كل أنواع السرقة التجارية، وتكمن خطورة اتفاقية الملكية الفكرية بما تعطيه للدول المتقدمة من حق احتكار العلوم والمعلومات وعدم السماح بنقل التكنولوجيا إلى دول العالم الثالث، وعدم السماح بإنتاج الأدوية البديلة وهو ما يشكل خطراً كبيراً على الدول النامية.

واشتملت كذلك على اتفاقية الخدمات: وتشمل الخدمات المصرفية، والتأمينات، والأمن، والاستشارات، والمحاماة، و.. الخ وتشغل هذه القطاعات 25% من صادرات ا موعة الأوروبية، وبعد تطبيق اتفاقية الخدمات ستكون الدول الكبرى هي المستفيدة على حساب الدول النامية، لأ ا الأكثر تصدير للخدمات، خاصة المصرفية، وسوف يتوجب على القطاعات المصرفية إزالة التشريعات المصرفية تدريجياً من أجل السماح

[39] راشد، معتصم. المرجع السابق، ص164-177.

بتدفق المصارف الأجنبية، ورؤوس الأموال الأجنبية، وهذا سيؤدي إلى انخفاض حصة المصارف الوطنية من الأرباح وزيادة حصة المستثمر الأجنبي.[40]

وثمة اتفاقية أخرى تتعلق بالتعريفات والكوتا: وذلك بخفض التعريفات الجمركية على البضائع المصنعة، وإلغاء تام للتعريفات بين البلدان الصناعية الكبرى على (الصناعات الطبية، الآلات الزراعية، آلات البناء..).

ويسمح الاتفاق الزراعي في إطار الجات للمجموعة الأوروبية زيادة دخلها الزراعي نحو 30 مليار دولار، وستقوم اليابان وحدها باستيراد ما يعادل 22 مليار دولار من المنتجات الزراعية.

وقد تم إلغاء الاتفاقية المعمول ا منذ 20 سنة، والتي كانت تحدد الكوتا لاستيراد المنسوجات من الدول الفقيرة، وستحقق أمريكا والدول المستقلة عن الاتحاد السوفييتي أكبر فائدة من الإلغاء. وهناك مواضيع أخرى منها دعم صناعة الطائرات المدنية، الإنتاج الصوتي والمرئي، الأفلام السينمائية والتلفزيونية، الملاحة الجوية.

ويمكن القول أنه لم يسبق أن شملت اتفاقية تجارية على ما اشتملت عليه اتفاقية الجات، فهي تغطي تقريبا كل شيء، من دبابيس الورق وحتى الطائرات، وقد ضمت الاتفاقية لأول مرة صناعة الطائرات والمصارف ومستلزمات الكمبيوتر، وهذه القطاعات تمثل الجزء الأكبر من حجم التجارة العالمية والتي تزيد عن عشرة تريليون دولار سنوياً.

---

[40] عليان، خليل وعباد، جمعة. "الآثار المتوقعة لانضمام الأردن إلى منظمة التجارة العالمية على أداء المصارف التجارية " **مؤتمر المناخ المالي والاستثماري**، الأردن: جامعة اليرموك، 2002.

بعض إيجابيات الاتفاقية وسلبياتها:

يكاد يجمع المراقبون والخبراء على أن الاتفاقية سوف تتيح قدراً كبيراً من حرية التجارة بين دول العالم المختلفة، حيث يتوقع زيادة تجارة السلع العالمية بنسبة تصل إلى 12% عام 2005، وزيادة دخل العالم بين 200- 300 مليار دولار أي أكثر من 1% من إجمالي الناتج القومي العالمي على مدى 10 سنوات من 1995- 2005 بسبب خفض الرسوم الجمركية في العالم 3% وإلغاء الكثير من الحواجز غير الجمركية.

وسوف يكون الرابحون هم: الاتحاد الأوروبي: 80 مليار دولار سنوياً؛ والولايات المتحدة: 36 مليار دولار؛ واليابان: 27 مليار دولار.

ويمكن أن ينضم إلى الرابحين النافتا وبعض دول جنوب شرق آسيا. أما الدول النامية فسوف تكون هي الضحية، حيث ستلحقها خسائر باهظة نتيجة إزالة القيود الجمركية وفتح الأسواق لسلع الدول الصناعية، وسوف ترتفع أسعار المنتجات الغذائية في العالم بنسبة من 10%- 25%، كما أن تحرير التجارة في مجال الخدمات المصرفية سوف يؤدي إلى أن تقدم البنوك الأجنبية خدماتها في السوق المحلي، وهذا يؤدي إلى خسائر فادحة تلحق القطاع المصرفي كما تلحق الاقتصاد الوطني بالكامل.

ولعل أخطر ما في الاتفاقية إنشاء منظمة التجارة العالمية والتي تعتبر منظمة عالمية ملزمة قانونياً للأطراف المشاركة مما يجعلها بالإضافة إلى صندوق النقد الدولي والبنك الدولي أخطر ثالوث عرفته البشرية.[41]

ولكن من جهة أخرى هناك من يتفاءل باتفاقية الجات ولسان حاله يقول إن الدخول في الاتفاقية ليس إجبارياً، ومع ذلك تحرص جميع الدول النامية على الدخول فيها وذلك لعدد من الأسباب منها أن 80% من حجم التجارة العالمية يخص الدول

---

[41] كمال، علاء الدين. مرجع سابق، 332-350.

المتقدمة، فمعنى ذلك أن عدم التوقيع على الاتفاقية معناه حرمان الدول النامية من التعامل مع 80% من تجارة العالم. ومن الأسباب أيضاً أن الدول النامية الأعضاء في الجات يخصها 12% من تجارة العالم، وهذا يعني أن عدم التوقيع على الاتفاقية سوف يحرم صاحبه من التعامل مع 92% من تجارة العالم. كذلك فإن عدم التوقيع سوف يحرم الدول من دخول منظمة التجارة العالمية وبالتالي سوف تحرم هذه الدول من مبدأ الدولة الأولى بالرعاية. ويمكن للدول التي تنضم مبكراً الاستفادة من فترة السماح (1995- 2005) لتعديل أوضاعها.

ومع ذلك فإنه لا يمكن لأحد أن يتجاهل الهيمنة التي تفرضها الدول الصناعية على المنظمة فنجاح مفاوضات الجات كان مرهوناً دائماً بموافقة الدول الصناعية، خاصة الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي واليابان. إن الهيمنة التي تمارسها الدول الكبرى على الدول النامية، وإصرارها على حماية أسواقها وصناعا ا الوطنية ضد المنافسة الأجنبية جعلت من الجات نادياً للأغنياء يقف أمامه الفقراء كالأيتام على مائدة اللئام، ولقد دأبت الدول الصناعية على خرق أحكام الاتفاقية في كثير من الأحيان بشكل سافر وبما ينسجم دائماً مع زيادة مكاسبها وتقليل خسائرها إذا وجدت.[42]

وفي مواجهة هيمنة الدول الكبرى وجدت أفكار وحركات عديدة تدعو إلى مناهضة العولمة وما ينجم عنها من ظلم واضطهاد لدول وشعوب العالم الثالث، ولعل حركة الطريق الثالث تمثل صحوة ضمير عند بعض زعماء الدول المتقدمة مثل كلينتون وبلير وغيرهم حيث نادوا بتوسيع قاعدة الملكية والتعدد الثقافي ومنع الجريمة وزيادة

---

[42] ابراهيم، علي. **منظمة التجارة العالمية جولة أورغواي وتقنين نهب العالم**، القاهرة: دار النهضة العربية، 1997، ص22-23.

مساهمة العمال في الشركات وزيادة التعاونيات... الخ،[43] ولكن هذه الحركة ما زالت تراوح مكا ا، وما زال تأثيرها محدوداً.

صندوق النقد الدولي

وجد صندوق النقد الدولي في أعقاب اتفاقية بريتون وودز عام 1944م، وكان عدد الدول الموقعة على الاتفاقية في ذلك الوقت 28 دولة، على رأسها أمريكا ومعظم الدول الأوروبية، وقد صيغت الاتفاقية بحيث يكون الموجه والمسيطر على الصندوق الدول صاحبة الحصص الكبرى، وكانت هذه الدول هي الدول التي خرجت منتصرة من الحرب العالمية الثانية، وفي الوقت الحاضر يبلغ عدد الدول الأعضاء في الصندوق 182 دولة، سبع وخمسون منها هي الدول الإسلامية، تشكل تقريباً الثلث من حيث العدد وقريباً من الخمس من حيث عدد السكان، وقد انضمت هذه الدول إلى الصندوق في فترات متفاوتة، ووقعت على اتفاقية الصندوق التي تلزم جميع الدول الأعضاء بتقديم بيانات كاملة عن أوضاعها النقدية، وعدم فرض قيود على المعاملات والتحويلات الدولية ومحاولة المحافظة على أسعار صرف ثابتة، وإصلاح الاختلال في ميزان المدفوعات.[44]

---

[43] ياسين، السيد. **العولمة والطريق الثالث**، القاهرة: ميريت للنشر، 1999، ص 150-155.

[44] شافعي، محمد زكي. مرجع سابق، ص243، وكذلك موقع صندوق النقد الدولي على شبكة الإنترنت www.imf.org.

نظام التصويت:[45]

يعتمد الصندوق نظام التصويت المرجح والذي يجعل قوة التصويت تتوقف على مقدار الحصة كما أن الاستفادة من موارد الصندوق تتوقف على حجم الحصة. وبناء على ذلك فإن آلية اتخاذ القرارات تعتمد على حجم الحصة، وهذا ما يجعل هذه الآلية أداة فعالة في يد البلدان التي تمتلك قوة اقتصادية كبيرة، وبالتالي قوة تصويتية موازية، وقد كانت حصة الولايات المتحدة وحدها تشكل 36% من حجم مجموع الحصص عند تأسيس الصندوق.

ومن جهة أخرى فإن النظام الداخلي للصندوق يقضي بأن تتخذ القرارات بأغلبية 85% من الأصوات، وهكذا تستطيع الولايات المتحدة تعطيل أي قرار يمكن أن يتخذه الصندوق إذا ما رأت أنه لا يخدم مصالحها، وهي تملك بذلك ما يعادل حق النقض (الفيتو) ضد مشروع أي قرار لا يوافق عليه ممثلها التنفيذي في الصندوق. فضلاً عن قدرا ا على التأثير على أصوات حلفائها والعديد من البلدان الدائرة في فلكها لمعارضة أي قرار لا تراه مناسباً لمصالحها.

وقد كانت الحصة تحدد وفقا لما يسمى معادلة بريتون وودز وهي تعتمد على أوزان مختلفة من الدخل القومي، ومتوسط الواردات السنوية، وحجم الصادرات، والاحتياطي الذهبي... الخ، وقد وافق الصندوق عام 1990 أثناء الاستعراض التاسع للحصص على زيادة حصص الأعضاء بنسبة 50%، فارتفع إجمالي الحصص إلى 180 مليار وحدة من حقوق السحب الخاصة.

---

[45] للمزيد من التفصيل يمكن مراجعة :

DENNIS LEECH :Voting Power in the Governance of the International Monetary Fund www.warwick.ac.uk/fac/soc/CSGR/Publications/ Leech/DL_Jun03.pdf

وتبرز أهمية الحصة كذلك عند تعيين المدراء التنفيذيين، فالأعضاء الخمسة الأول من حيث حجم حصة يتمتعون بحق تعيين من يمثلهم في الصندوق بمعدل مدير تنفيذي لكل منهم، أما بقية أعضاء المجلس التنفيذي العشرين فيتم انتخابهم من قبل الدول الأعضاء على أساس تمثيل المجموعات من البلدان الأعضاء.

وبناءً على ما تقدم، ونظراً للأهمية الكبيرة لحجم الحصص فقد طالبت الدول الإسلامية بالحاح بإعادة النظر في عملية احتساب الحصص من أجل تعزيز موقعها في عملية اتخاذ القرارات والدفاع عن مصالحها.[46] وقد كانت الفرصة مواتية للسعودية عندما تقدم رئيس مجلس المديرين التنفيذيين في الصندوق بطلب قرض قيمته عشرة مليارات دولار، وقد استمرت مفاوضات أكثر من عام وافقت السعودية بعدها على تقديم القرض ووافق الصندوق على رفع حصة السعودية في الصندوق إلى 2,1مليار، وبذلك أصبحت السعودية ثاني دولة مقرضة للصندوق مما مكنها من الحصول على مقعد دائم وزيادة القوة التصويتية إلى 3,5%من مجموع الأصوات، وبذلك أصبحت الدولة السادسة التي تحظى بالعضوية الدائمة في الصندوق إلى جانب الخمسة الكبار (الولايات المتحدة، بريطانيا، ألمانيا، فرنسا اليابان).[47]

دور الصندوق في مراقبة أسعار الصرف العملات:-

يلزم الصندوق البلدان الأعضاء بمبدأ مراقبة تطور أسعار صرف العملات، وتنفيذ الالتزامات الواردة في اتفاقية تأسيسه بهذا الخصوص، ويتوجب على كل عضو بموجب بنود هذه الاتفاقية أن يحدد سعر صرف عملته بالاتفاق مع إدارة الصندوق، ولا يتسنى

46 شافعي، محمد زكي. مرجع سابق، ص 243-244، وشريف، محمد. **صندوق النقد الدولي أهدافه وسياساته، الحالة السودانية**، إسلام أباد: معهد الدراسات السياسية، 1995، ص 9-12.

47 صالحاني، عز الدين. **صندوق النقد الدولي والمساهمة السعودية**، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1983، ص 187-188.

لأي بلد عملياً تعديل سعر صرف عملته ما لم يحصل على موافقة الولايات المتحدة، نظراً إلى قو ا التصويتية في الصندوق.

إن النظام النقدي الدولي الذي أوجد صندوق النقد الدولي يتوقف استقراره على الطريقة التي تحدد ا الولايات المتحدة سياسا ا النقدية، وأحوالها الاقتصادية بالداخل نظراً للدور الذي أصبح يلعبه الدولار كنقد عالمي وكعملة احتياط دولية.

يقول ملتون فريدمان: "في ظل النظام القائم على الدولار مع وجود أسعار صرف ثابتة للعملات، تتحدد السياسة النقدية في العالم بالسياسة النقدية التي يرسمها بنك الاحتياط الفيدرالي في واشنطن."[48] إن اعتماد نظام النقد الدولي على الدولار، قد أعطى الولايات امتيازات جمة لا تتمتع ا أية دولة في العالم، حيث تمكنت الولايات المتحدة من تمويل نفقا ا العسكرية في الخارج وكذلك عمليات شراء وتكوين الاستثمارات الأمريكية في دول غرب أوروبا وغيرها من دول العالم.[49]

وقد تشدد الصندوق في مراقبة أسعار صرف العملات وذلك بعد تطبيق نظام التعويم عام 1973، حيث أخذ يمارس هذه الرقابة عبر مجلسه التنفيذي ولجانه الفرعية المتخصصة واجتماعاته السنوية والمفاوضات الثنائية التي يجريها مع حكومات البلدان المعنية. لكن مجيء أسعار الصرف المرنة لم يفلح في إزاحة الدولار عن موقعه، واستمرت أسعار الصرف المعومة عشر سنوات 1974-1984 أعقبها اتفاقات بلازا واللوفر في الأعوام 1985 و1987، واستهدفت تحقيق الاستقرار النقدي بين الكتل النقدية الثلاثة الكبار كتلة الين، وكتلة الاتحاد النقدي الأوروبي، وكتلة الدولار، وفي أعقاب الا يار الجزئي للنظام النقدي الأوروبي عام 1992 رجعت الدول إلى نظام

[48] زكي، رمزي. **التضخم المستورد**، القاهرة: دار المستقبل العربي، 1986م. ص 146-149.

[49] كمال، يوسف. **الإسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة**، المنصورة: دار الوفاء للطباعة، 1986، ص 50-51.

تعويم أسعار الصرف، ثم ما لبثت أن تخلت عنه في الاضطرابات النقدية عامي 1997 و1998، فقد تلاشت آخر بقايا تثبيت أسعار الصرف بالدولار، بعد أن اضطرت بقية بلدان آسيا إلى الانفكاك تدريجيا عن الدولار، وقد يتغير الوضع كلياً فيما لو تمكن اليورو من الانتشار والسيطرة على الأسواق.[50]

تقييم إنجازات الصندوق:

لقد قام الصندوق في التعديل الثاني على اتفاقيته (تعديل جامايكا) عام 1976 باستبعاد الذهب من النظام النقدي الدولي كأساس لتقدير قيمة العملة الوطنية، وأصبح من غير المقبول ربط العملات بالتغطية الذهبية، وإنما بعملات دول أخرى أو بوحدات حقوق السحب الخاصة، كما تم الاتفاق على سحب الذهب من عمليات الصندوق وتحويله إلى سلعة عادية، على أن يقوم الصندوق بتصفية احتياطاته من الذهب،[51] وهكذا نجد أن الصندوق قد نجح في تنحية الذهب عن أداء دوره في النظام النقدي الدولي، وأحل محله الدولار الأمريكي. كما نجح الصندوق في تمكين الدول الصناعية من استمرارية التفوق والهيمنة، وذلك من خلال حصولها على النصيب الأكبر من موارد الصندوق. كما نجح في تكريس تبعية الدول النامية للدول الغربية، وفي ترويض الدول المارقة التي ترفض التبعية.[52]

لقد نجح الصندوق في امتصاص الفوائض المالية للدول النفطية وإعادة تدويرها إلى الدول الصناعية، ثم إعادة إقراضها إلى الدول النامية بفوائد كبيرة. كما نجح الصندوق في إغراق العالم بالديون وفي زيادة حدة مديونية الدول النامية، ففي مطلع الثمانينات

---

[50] العظم، صادق. **ما العولمة**، مرجع سابق، 54- 58

[51] زكي، رمزي. **التضخم المستورد**، مرجع سابق، 146-149

[52] الطاهر، جمال. "صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ودورهما في إفقار الشعوب"، **مجلة المجتمع**، الكويت، عدد 1169، أكتوبر، 1995 ص 20.

أعلنت اثنتان وعشرون دولة نامية عدم قدر ا على السداد، وبناء على ذلك استحدث الصندوق بالتعاون مع المؤسسات المالية الدولية الأخرى برامج جديدة أطلق عليها برامج الإصلاح الهيكلي والتكييف الاقتصادي.

و دف هذه البرامج إلى تمكين الدول النامية من سداد ديو ا، واستمرار قدر ا على الاقتراض، وذلك من خلال الرقابة الصارمة على اقتصاديات هذه الدول، وبالتحديد وضعت جملة شروط منها خفض النفقات الحكومية وخاصة على القطاعات الاجتماعية: حيث يستطيع أصحاب النفوذ تجنب خفض النفقات المتجهة إليهم أو المنوطة م، وبالتالي يتم تخفيض المعونات الاجتماعية والدعم السلعي والغذائي؛ ومن الشروط السيطرة على الأجور من أجل تجنب رفعها؛ وفتح السوق المحلية على السوق العالمية لكي يتم نقل السلع والثروات الطبيعية بأبخس الأثمان سداداً للديون؛ وتشجيع الاستثمار الأجنبي على قطف هوامش الأرباح التي يمكنه الحصول عليها من هذه الدول، سواء كان ذلك في مصلحة هذه الدول أو في غير مصلحتها.

ومن الشروط أيضاً خفض العملة الوطنية من أجل زيادة الصادرات، حيث تصبح أسعار السلع المحلية منخفضة بالنسبة للأجانب، وبالتالي يمكنهم الحصول عليها رخيصة في أي وقت. وأخيراً يجب تحرير القطاع العام والاتجاه نحو الخصخصة، حيث يتمكن الشريك الاستراتيجي والذي يمثل شركات أجنبية غالباً، من إدارة واستغلال الشركات والمؤسسات والمصانع المحلية.

وقد طبقت هذه البرام ـ ج في أكثر من 70 بلداً من البلدان النامية، منها 33 دولة إس ـ لامية.[53]

---

[53] المرجع السابق، ص 21-23.

ومن الواضح أن هذه البرامج تلحق أفدح الأضرار بالتنمية والبيئة والإنسان، فالدول التي تطبق هذه البرامج لا تتمكن أبداً من سداد ديو ا أو حتى فوائد ديو ا، كما تعمل على الاستخدام الجائر للموارد، فمثلاً تقوم غانا وهي دولة إفريقية شهيرة بالغابات، باجتثاث هذه الغابات من أجل تصدير الأخشاب وسداد الديون. إن هذه البرامج تؤدي إلى زيادة معاناة الفقراء ورفاهية الأغنياء، ولا يخفى ما يترتب على زيادة حدة التفاوت من استمرارية الظلم والاستغلال، وبالتالي تمكين قوى العولمة من الاستمرار في الهيمنة والتفوق..

البنك الدولي للإنشاء والتعمير:

منذ ظهر البنك الدولي للوجود بعد اجتماع بريتون وودز عام 1944، وهو يرفع شعار "التنمية والإنماء، كيف لا؟"، وهو يسمى البنك الدولي للإنشاء والتعمير. وقد قام البنك فور تأسيسه بإنعاش دول أوروبا بمساندته مشروع مارشال، كما قام بتقديم القروض للدول القادرة على السداد بمعدلات فائدة مرتفعة، كما أن قروضه كانت تقدم بسخاء للدول والحكومات التي تطبق إجراءاته بينما تحرم منها الدول والحكومات التي لا تلتزم بشروطه، وقد عبر فرانسيس مورلابيه وجوزيف كولي في كتا ما "صناعة الجوع وخرافة الندرة"، ومن خلال رحلا ما الميدانية في العديد من بلدان العالم التي خضعت لقروض ومشروعات البنك الدولي، عبرا عن أسفهما واستغرا ما لأن معظم قروض البنك الدولي في البلدان التي زاراها قد ذهبت لمصلحة كبار المتنفذين على حساب الفقراء وصغار الملاك والمزارعين.

ومن الأمثلة على مشاريع البنك الدولي في الدول الإسلامية المشروع المسمى (ت.ر- 1) (التنمية الريفية – المرحلة الأولى) والذي جرى تنفيذه في بنجلادش

حيث أعلن البنك الدولي أن الهدف من هذا المشروع هو تقليل السيطرة على المؤسسات الزراعية من جانب الزراع الأكثر ازدهاراً وذوي النفوذ السياسي وجعل القروض الزراعية والمعدات الزراعية متاحة لصغار الزراع من خلال النظام التعاوني ولكن الحقيقة كانت عكس ذلك حيث كانت التعاونيات المزعومة من نصيب الميسورين العشرة في المائة الذين يملكون أكثر من ستة أفدنة، وهكذا فإن مشروعات البنك المخصصة في الظاهر لصغار المزارعين، توجه في الحقيقة لكبار الملاك الميسورين.[54]

ومنذ انطلاقة البنك الدولي فقد ركز جهده الإعلامي على زيادة النمو والتنمية في الدول الأقل نموا، كما ركز على تخفيض عدد الفقراء. ولكن النتيجة كانت دائماً زيادة التخلف وأعداد الفقراء، وزيادة غنى الأغنياء.

وبالرغم من فشله الواضح والمستمر في تحقيق النمو والرفاه للدول النامية، إلا أن الباحثين والخبراء العاملين في الإطار النظري للبنك الدولي، استمروا يعلنون الحرب على الفقر، فجاء "تقرير عن التنمية في العالم" عام 1990 بغلافه الأسود يدق ناقوس الخطر، ويعلن ضرورة تخفيض أعداد الفقراء، من خلال تضييق الفجوة بين الأغنياء والفقراء.

وكذلك تقرير عن التنمية في العالم 2004 جاء بعنوان "جعل الخدمات تعمل لصالح الفقراء"، ويركز على الخدمات التي لها صلة مباشرة بالتنمية البشرية، أي التعليم والرعاية الصحية والمياه والصرف الصحي والكهرباء، إلا أن التقرير يعترف منذ البداية بأن الخدمات قد تعمل لصالح الفقراء لكنها غالباً ما تفشل.[55]

---

[54] مورلابيه، فرانسيس، وكولينز، جوزيف. **صناعة الجوع خرافة الندرة**، ترجمة أحمد حسان، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، 1983، ص 405-414.

[55] تقرير عن التنمية في العالم (عرض عام) 2004، البنك الدولي، واشنطن

وتمارس الدول الكبرى ،خاصة أمريكا، سلطة كبيرة على استخدام موارد البنك، ولعل أفضل دليل على ذلك رفض البنك تمويل مشروع السد العالي في مصر عام 1956م بسبب موقف أمريكا وإنجلترا السياسي من مصر في تلك الفترة، ومن الملاحظ أن منصب مدير البنك يحتفظ به الأمريكيون منذ تأسيسه حتى الآن، وهذا يؤكد هيمنة أمريكا عليه.[56]

ويتدخل البنك في أدق الشئون المالية للدولة المقترضة بحجة ضمان سداد القروض، ولذلك فهو يشكل بعثات دائمة، غالباً ما تتواجد داخل وزارات التخطيط القومي والبنوك المركزية، وهكذا يتزايد الحديث عن البنك باعتباره السلطة في كثير من دول العالم الثالث.

كما يقدم البنك قروضه بسخاء للأنظمة والحكومات التي تطبق إجراءاته، فقد تضاعفت قروضه سبع مرات بالنسبة لأربع دول شهدت انقلابات عسكرية في السبعينات، وهي: الأرجنتين، تشيلي، الفلبين، وأرجواي، بينما لم تزد القروض للمقترضين الآخرين سوى ثلاثة أضعاف.[57]

ثالثاً: مواجهة العولمة وموقف الإسلام منها:

نشرت صحيفة نيويورك تايمز يوم 2003/7/4 وهو يوم الاستقلال الأمريكي 227 عن الاستعمار البريطاني، إعلانا احتل صفحة كاملة، يمثل هذا الإعلان -الذي مولته مؤسسة إدباسترز الإعلامية والتي تضم عددا من المفكرين والمثقفين الأمريكيين- صرخة استغاثة ضد الشركات العملاقة، جاء فيها: "لأن بلدي باعت روحها لسلطة الشركات، ولأن ال عة الاستهلاكية أصبحت ديننا الوطني، ولأننا نسينا المعنى الحقيقي

[56] منصور، علي حافظ. **اقتصاديات التجارة الدولية**، القاهرة: مطابع الدجوي، 1981، ص 232.

[57] مورلابيه، فرانسيس، وكولينز، جوزيف. **صناعة الجوع خرافة الندرة**. مرجع سابق، ص 424-425.

للحرية، ولأن الوطنية تعني الآن اتباع هوى الرئيس، فإنني أتعهد بأداء واجبي.. واسترداد بلادي."[58]

وفي ظل السياسات التي تمارسها قوى العولمة في عدد من دول العالم، بدأ العالم يئن من ويلات وآثار العولمة المدمرة، وكثر المعارضون، وكثرت الاحتجاجات والمظاهرات في دول عديدة، ولم يعد أي مكان في العالم يحتمل استضافة هذه القوى لتعقد مؤتمرا ا وتمارس مخططا ا ضد الإنسانية وضد مصالح الدول والجماعات الأقل حظا في العالم.

ولعلّ من المفيد رصد تيارات مقاومة العولمة الفكرية، ومن ثم إخضاع هذه الظاهرة للمنظار الإسلامي، واقتراح بعض الأساليب والوسائل لمواجهتها والتخلص من آثارها. فقد رافق انتشار فكر وسياسات العولمة في التسعينات، ظهور العديد من الكتابات التي تحذر من مخططات العولمة وآثارها، من أبرزها:

– كتاب **فخ العولمة** لمؤلفيه الألمانيين هانس-بيتر مارتين وهارالد شومان، ترجمة د. عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم د. رمزي زكي، 1998:-

يحذر الكاتبان في هذا الكتاب من تركز الثروة واتساع الفروق بين البشر، حيث يشيران إلى أن (358) مليارديراً يملكون أكثر مما يمتلكه نصف سكان العالم، وهؤلاء يتحكمون بأسعار الصرف والأوراق المالية والاستثمارات في مختلف دول العالم، فلم تعد الكتلة النقدية خاضعة للبنوك المركزية، حيث تتنقل المليارات في ومضات سريعة على شاشات الكمبيوتر، وهكذا تحول العالم إلى رهينة في قبضة حفنة من كبار المضاربين..[59]

---

[58] جريدة الرأي، عدد 11979، 2003/7/5،عمان، الأردن، ص 8

[59] مارتين، هانس-بيتر، وشومان، هارالد. **فخ العولمة**، ترجمة د. عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم د. رمزي زكي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، 1998، ص 12-13.

كما يحذر الكاتبان مما يراد بالقوى العاملـة في العالم وهو ما يمكن أن يسمى (مذبحة العمالة)، حيث يوجد مخطط يطلق عليه (20-80)، ويقصدون بذلك أن 20% من القوى العاملة في العالم سوف تكفي لإنتاج جميع السلع والخدمات وتسيير الاقتصاد العالمي، أما عن الثمانين بالمائة العاطلين عن العمل والذين يرغبون في العمل فإ م سيواجهون مشاكل عظيمة كما يرى الكاتب الأمريكي جريمي ريفكن صاحب كتاب " اية العمل."

فالمسألة في المستقبل إما أن تأكل أو تؤكل to have lunch or be lunch، وهكذا فإن الطبقة الوسطى سوف تذوب من مجتمعات العولمة، أما العلاج لمشاكل هذه الفئة فإنه يتمثل فيما اقترحه زبجنيو بريجينسكي -مستشار الأمن القومي الأمريكي في عهد كارتر- والاقتراح عبارة عن مصطلح Tittytainment ويقصد به التغذية المخدرة أو المسلية، فلا بد من إلهاء الجياع بإضافة التسلية بدل الطعام.[60]

ولكن المسألة ليست بتلك السهولة، فتسريح ملايين العمال من وظائفهم دون أن يستفيدوا من وسائل التكافل الاجتماعي سوف يدفع ثمنه السياسيون، فالخاسرون يتمتعون بحق التصويت، وهكذا سيتحول عداء هؤلاء إلى كراهية الغرباء والانكفاء على الذات والعزلة عن السوق العالمية، وبالتالي فقد صار رد فعل المعزولين يتجسد في عزل الآخرين. ومن هنا فلا عجب أن يحصل ذوو ال عات القومية التسلطية الانعزالية على نسبة كبيرة من أصوات الناخبين، مثل روس بيرو في أمريكا، وواعظ البعث القومي في فرنسا لوبين، واليميني المتطرف في النمسا يورغ هايدر وغيرهم. ولا يزال الانعزاليون يحصلون على إقبال متزايد من الجمهور.[61]

---

60 المرجع السابق، ص 25-27

61 المرجع السابق، ص 37

إن تسارع عملية الهدم الخلاق هو الطابع الجديد الذي اتخذه نظام السوق الرأسمالي، كما قال إدوارد لوتاك الاقتصادي الأمريكي الذي صاغ لهذا الطابع الجديد مصطلح "الرأسمالية النفاثة"، وكمثال معبر عما تفرزه الرأسمالية النفاثة يستشهد لوتاك بتحرير النقل الجوي في الولايات المتحدة من التدخل الحكومي، فهذا التحرير أدى إلى تخفيض أسعار الرحلات، إلا انه أفرز في الوقت نفسه اندلاع موجات تسريح من العمل، وباتت شركات النقل الجوي تعمها الفوضى وعدم الاستقرار. إن هذا التطور يمكن أن يشكل مادة مهمة لدراسة سوسيولوجية تبحث عن عدد حالات الطلاق التي سببها هذا التطور، وعن عدد أولئك الأطفال الذين يعانون من حالات الطلاق هذه، وعن هول المتاعب الاقتصادية التي جرها على عائلات العاملين لدى شركات الطيران.[62]

- كتاب **(نذر العولمة)** لعبد الحي زلوم: طبعة 1999:

يحذر الكاتب فيه من خطر العولمة على العالم، ويعتبرها أم الشرور والكبـائر حيث يقول " إن ثقافة وأنظمة العولمة يقودها الآن نظام امتصاصي طفيلي حول الاقتصاد العالمي إلى كازينو للمقامرة بثروات الآخرين ومقدرا م، كما أورثت حضارة العولمة التي يتم الترويج لها ثقافة الاستهلاك، وإطلاق العنان للشهوات والرغبات، والتفكك الأسري، والجريمة المنظمة، وخلقت دوماً في كل مجتمع وأمة طبقة الواحد بالمائة المسيطرة على مقدرات الأمـم، في حين خلقت عوالم ثالثة من بقية شعو ا."[63]

ويستعرض الكاتب عدداً هائلاً من الكتب والمقالات التي تحذر من العولمة وتدعو إلى مواجهتها، فيستشهد بعبارات جورج سورس كبير المضاربين الدوليين وشيخ العولمة، والذي يخشى على مستقبل الرأسمالية المعلوماتية (المال والإعلام)

---

[62] المرجع السابق، ص 324

[63] زلوم، عبد الحي. **نذر العولمة**. مرجع سابق، ص10

infofinancial capitalism في كتابه "أزمة الرأسمالية العالمية" فيقول: "لنقولها بصراحة: هناك خياران أمامنا فإما أن نصحح وننظم قوى الأسواق المالية العالمية عن طريق عمل عالمي، وإلا فالخيار الثاني سيدفع الدول لتصبح صمامات أمان تسمح للمال العالمي لدخول بلدا ا، وتمنع من خروجه. إن هناك حاجة ملحة بإعادة التفكير وإصلاح النظام الرأسمالي العالمي.." لقد جاء تحذير سورس من خشيته من ا يار النظام الذي يشكل هو أحد أعمدته، خاصة أنه كان أحد الأسباب الهامة في بداية الأزمة المالية في جنوب شرق آسيا في 1998، فهو يخشى على مصالحه وليس على مئات ملايين الشعوب المنكوبة بسبب هذا النظام وسياساته. ويضيف مؤلف الكتاب: "إن حضارة العولمة والتي أسميناها الرأسمالية المعلوماتية قائمة على المطامع والجشع وكلاهما غريزتان جاءت كافة الأديان والمبادئ والقوانين الأخلاقية لتحد من الإفراط في ممارستهما."[64]

- وقد ألف مهاتير محمد، رئيس وزراء ماليزيا (والذي يطلق عليه أبو المعجزة الاقتصادية الماليزية)، كتـاباً عنوانه "آسيا التي تستطيع أن تقول لا" شاركه فيه الياباني شينتارو إيشيهارا، وكان أول من اتخذ إجراءات كاسحة ضد المضاربين المسرفين في عمليا م، وقد أقسم على أن تستمر بلاده بتطبيق قوانين ونظم أسعار الصرف الصارمة. ولم تستطع الرأسمالية المعلوماتية أن تتقبل عصيان بعض الدول فأطلقت حملتها المسعورة على ماليزيا ورئيس وزرائها ولا زالت هذه الحملة مستمرة. ويخشى سوروس أن تجد الكثير من الدول في تجربة ماليزيا مثالاً يحتذى به للخروج من نظام العولمة الاقتصادي المعلوماتي.[65]

---

64 المرجع السابق، ص 26- 27

65 المرجع السابق،ص 43-44

ويبدو أن العولمة اللامسئولة كانت سبباً في اختيار عنوان "العولمة المسئولة" responsible globality عنواناً لمنتدى دافوس عام 1999، وعند سؤال كلوس شواب مؤسس منتدى دافوس عن سبب اختيار هذا العنوان قال: ".. في عالم تلاشت به حدود الدول، أصبح لزاماً إيجاد حدود عالمية بديلة تتمثل في إيجاد الآليات التنظيمية، والقانونية والإجرائية لنتلافى الآثار الخبيثة لثورة العولمة." ويعلق مؤلف الكتاب: "يأخذ مركز اقتصاد العولمة اليوروأمريكي الأطلسي من دول العالم الأخرى العرق والنفط وساعات العمل والمعادن، ويبادلهم إياها بأرقام وأوهام في دفاتر بنوكه أو ذاكرات كمبيوتراته، فيتم تبادل المحسوس والحقائق بالأرقام والأوهام، وكم هي سهلة تبديد الأوهام وتغيير تلك الأرقام كما بينته لنا الأيام."[66]

وبالإضافة إلى كتاب "نذر العولمة" ظهرت عشرات الكتب التي تحذر من مخاطر العولمة مثل (عولمة الفقر)، (أوهام الرأسمالية العالمية)، العولمة المتوحشة... الخ.

موقف الإسلام من العولمة وأجهز ا:

ليس هناك من شكل في أن العولمة بكل مظاهرها لم يكن سيكتب لها الظهور لولا ما يصاحبها من قوة وهيمنة، قوة عسكرية سياسية ثقافية مالية، وبالتالي فإنه يجب على المسلمين التوصل إلى كافة أسباب القوة، القوة السياسية والتفاوضية والمالية والعسكرية، وإلى أن يتحقق ذلك، فلا بد من التعامل مع العولمة في ضوء القواعد والمقاصد الشرعية.

إن الحكم على العولمة إسلامياً يكون بالحكم على أجهز ا وآليا ا وآثارها، ومن هنا فإن الإسلام يرفض كل عمليات تحركات رؤوس الأموال المبنية على التغيرات في

---

[66] المرجع السابق، ص 82-83

أسعار الفائدة، إن نظام الإقراض والتمويل الربوي الذي تمارسه مؤسسات العولمة كصندوق النقد الدولي والبنك الدولي مرفوض إسلامياً، ويجب على الدول الإسلامية أن تتجنب الاعتماد على الاقتراض الربوي.

أما الانضمام إلى هاتين المؤسستين ومحاولة الاستفادة المشروعة منهما ما أمكن فهو أمر مقبول، خاصة إذا استطاعت الدول الإسلامية أن تصوت مجتمعة، مما يزيد من قو ا التفاوضية، بما يخدم مصالح المسلمين. وينبغي أن تسعى الدول الإسلامية جاهدة إلى فرض هويتها الإسلامية على علاقا ا الدولية والتجارية مع الدول الأخرى، خاصة في مجال صيغ التبادل والاستثمار المصرفي الإسلامي.

أما اتفاقية الجـات وما تتضمنه من مبادئ الشفافية والعدالة ورفع الحواجز والقيود الجمركية، فينبغي النظر إليها في ضوء القواعد والمقاصد الشرعية التي تسمح بتحمل أخف الضررين دفعا لأشدهما، وفي ضوء الضوابط الشرعية الأخرى، حيث لا يجوز للمسلمين أن يسمحوا بدخول سلع محرمة كالخمر والخ ير إلى بلادهم، كما لا يجوز السماح باستيراد السلع الخبيثة والضارة بالفرد وا تمع، كذلك الخدمات والأنشطة الترويجية التي تصادم الأخلاق والفضيلة. بالإضافة إلى أن الإسلام يحمي مواطنيه بالدرجة الأولى من الاحتكار الداخلي، ومن باب أولى أن يحميهم من احتكارات الشركات الكبرى العابرة للقارات.

إن الإسلام يحث على زيادة الإنتاج كمياً ونوعياً، ولكن ذلك له ضوابط شرعية أيضاً، منها مراعاة الأولويات في الإنتاج للضروريات ثم الحاجيات ثم التحسينيات. وأن يكون الإنتاج متفقاً مع الظروف والأوضاع الاقتصادية التي يمر ا ا تمع، وقبل كل ذلك لا بد أن يكون الإنتاج مشروعاً نافعاً طيباً، لا يؤدي إلى الإضرار بالناس وليس له مخلفات بيئية.

إن الإسلام يسمح بزيادة الإنتاج إلى أقصى حد ولكن بشرط أن يكون ذلك في إطار زيادة التنمية والتقدم والاعتماد على الذات ومحاولة تحقيق الاكتفاء الذاتي، ولا يسمح بزيادة الإنتاج في ظـل تبعية مطلقة للدول الغربية، كما لا يسمح بالإسراف والتبذير والترف والتبديد.

إن توفير السلع الترفية أو الكمالية في ا تمعات الإسلامية ليس هدفاً إسلامياً في حد ذاته خاصة إذا ما كانت هذه السلع مستوردة، لأ ا سوف تضعف المسلمين وتقوي فيهم التبعية للدول الأخرى.

أما الخصخصة فهي أمر مطلوب شرعاً إذا كانت في ا الات والمرافق التي لا يترتب على انتقالها إلى القطاع الخاص إضرار با تمع. وإذا كانت لا تسمح للأجانب بامتصاص ثروات البلاد الإسلامية ونقلها إلى الخارج.

إن الأصل في العلاقات الاقتصادية في الإسلام الحرية، ما دام المسلمون ملتزمين بأخلاقيات الإسلام وقيمه التي تأمر بالعدل والإحسان وتنهى عن الفحشاء والمنكر. ولذلك رفض النبي ﷺ التسعير، عندما جاءه الصحابة يشكون متذمرين، يقولون: يا رسول الله: سعر لنا، فقال: إن الله هو القابض الباسط المسعر وإني لأرجو أن ألقى الله. ولا يسألني أحد مظلمة ظلمتها إياه.[67]

إن حكم التسعير والتجارة على المستوى الداخلي هو نفسه على المستوى الخارجي، ولذلك لم يفرض النبي ﷺ العشور في التجارة، بل إنه مدح التجار الذين يجلبون السلع والبضائع من بلد إلى آخر بقوله ﷺ: "الجالب مرزوق والمحتكر ملعون." ثم ى عن تلقي الركبان، زيادة في حرصه ﷺ على حرية التجارة وحرية السعر.

---

[67] بن حنبل، أحمد. **مسند أحمد**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط 2، 1978، 15/64-65، الألباني، ابن ماجه. **صحيح ابن ماجه**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1986، 2/14.

إن الإسلام يحث المسلمين على الانتفاع بالطيبات أيا كان مصدرها سواء كانت في بلاد المسلمين أو في غيرها، يقول د. محمد أبو زهرة تعليقاً على قوله تعالى ﴿يا أيها الناس إنا خلقْناكُم من ذَكَرٍ وأُنثَى وجعلْناكُم شعوبا وقَبائِلَ لِتعارفُوا إن أكْرمكُم عِند اللهِ أتقَاكُم إن الله علِيمٌ خبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13): "إن التعاون المطلوب ليس هو المعرفة ا ردة، بل المعرفة المثمرة التي تتلاقى فيها كل القوى الإنسانية لخير الإنسان، وإنما يكون التعارف لخير الإنسانية إذا قدم كل أهل إقليم ما عندهم من خيرات الأرض وثمرا ا لغيرهم -تبادلاً للمنافع- فينتفع أهل كل إقليم بما عند غيره ويقدم له ما عنده من خير، وبذلك ينتفع ابن الأرض بخير الأرض كلها، وذلك هو التعارف الذي أشار إليه النص الكريم."[68]

ولكن هذه الحرية وهذا الانتفاع ليس على إطلاقه، فهو مقيد بأخلاقيات الإسلام وقيمه كما ذكرنا سابقاً، ومعنى ذلك أنه لا يسمح بالتجارة بالسلع المحرمة أو الضارة أو الأنشطة المخالفة للشريعة الإسلامية، كما لا يسمح بالتجارة مع أعداء الإسلام والمسلمين بما يزيد في قو م على المسلمين، استيراداً أو تصديراً.

ومما تقدم يمكن أن نقرر المبادئ التالية:[69]

- للدولة الإسلامية أن تشترك في كافة المنظمات والهيئات الدولية التي تنظم التعاون الفني، والتبادل العلمي والاقتصادي، بشرط عدم الالتزام بأية قواعد أو معاملات تخالف عقيدة الإسلام.

في ظل قوله تعالى: ﴿لَا ينهاكُم الله عنِ الذِين لَم يقَاتِلُوكُم فِي الدينِ ولَم يخرِجوكُم من دِيارِكُم أن تبروهم وتقْسِطُوا إلَيهِم إن الله يحِب الْمقْسِطِين﴾

---

68 منصور، علي حافظ. "الاتفاقيات العامة للجات من منظور إسلامي"، مؤتمر **أثر اتفاقية الجات على اقتصاديات الدول الإسلامية**، مرجع سابق، ص 271.

69 عفر، محمد عبد المنعم. **الاقتصاد الإسلامي**، جدة: دار البيان، 2، 276/1985.

(الممتحنة: 8) يمكن معاملة الدول الأخرى التي لا تعادي المسلمين بالبر والعـدل والإحسان وتكون التجارة أو الرسوم التجارية بالمثل.

- في ظل قوله تعالى: ﴿إِلا أن تكُونَ تِجارةً عن تراضٍ منكُم﴾ (النساء: 29) يمكن أن تكون للتجارة الداخلية أو الإقليمية بين المناطق الإسلامية أحكام ومبادئ لا تنطبق على التجارة الخارجية.

- في ظل قوله تعالى: ﴿يا أيها الذِين آمنواْ أوفُواْ بِالْعقُودِ﴾ (المائدة: 1) يجب على المسلمين الوفاء بكافة الالتزامات والمعاهدات والاتفاقيات التي التزموا ا ما دامت في مصلحة المسلمين، وبما يتفق مع المقاصد الشرعية، أما إذا كانت اتفاقات إذعان وخضوع وهوان، فينبغي على المسلمين العمل بكل طاقا م للتخلص من هذه الاتفاقات.

- ينبغي معاملة الحربيين أو الدول التي تعادي المسلمين بحذر شديد، بحيث تكون المعاملة بالمثل، وبما لا يؤدي إلى إلحاق الضرر بالمسلمين بأي حال من الأحوال.

أهم نتائج البحث:

تمثل العولمة ذروة النظام العالمي الجديد الذي تقوده أمريكا في كافة ا الات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وإن كانت العولمة الاقتصادية هي أبرز أشكال العولمة، كما يمثل النظام العالمي الجديد أعلى مراحل الاستعمار المعاصر. وتمتد جذور العولمة إلى بدايات النظام الرأسمالي وتستمد فلسفتها وعقيد ا من فلسفة النظام الرأسمالي وعقيدته، والذي يقوم على أسس مادية معادية للدين والقيم والأخلاق.

تتربع أمريكا حالياً على عرش العولمة، وتعتمد في تحقيق أغراضها على أخطر ثالوث عرفته البشرية، صندوق النقد الدولي، البنك الدولي، منظمة التجارة العالمية،

وتمتد أذرعتها المتمثلة في الشركات المتعددة الجنسية إلى كل مكان يمكن أن تقطف منه هوامش الأرباح بما يزيد من الهيمنة والنفوذ للدول الكبرى، ويزيد في ضعف وإفقار الشعوب.

وتتزايد القوى المناهضة للعولمة على مستوى العالم مع ازدياد شرورها وهيمنتها وسحقها للضعفاء، ولعل كثرة الكتب والوثائق التي تكشف مخططات العولمة وأساليبها، وكثرة المظاهرات والاحتجاجات الشعبية المرافقة لاجتماعات أجهزة العولمة في سياتل وكانكون ودافوس وغيرها، من أهم المظاهر والمؤشرات على بداية سقوط إمبراطورية الشر.[70]

إن حكومات الدول الإسلامية لا تمتلك الإرادة السياسية والقدرات الاقتصادية لتحقيق التكامل أو الاندماج الاقتصادي فيما بينها في الوقت الحاضر، وبالتالي فإ ا ستقف عاجزة عن فعل أي شيء لكي تقي شعو ا من أخطار العولمة ومشكلا ا.

وعندما يبدأ تطبيق الكثير من بنود اتفاقية الجات على معظم دول العالم عام 2005م، سوف يتعامل العالم مع 57 دولة إسلامية متنافسة متضاربة في سياسا ا بدلاً من التعامل مع دولة واحدة، كما هي أوروبا وأمريكا، وهذا الوضع سيؤدي إلى مخاطر كبيرة على ا تمعات والشعوب الإسلامية.

أهم التوصيات

حتى تستطيع الدول الإسلامية مواكبة العولمة وتفادي المخاطر القادمة فلا بد من تحقيق التكامل المالي والنقدي فيما بينها ما دامت عاجزة عن تحقيق التكامل

70 زلوم، عبد الحي. **امبراطورية الشر الجديدة**، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات، 2003، ط1

الاقتصادي،وذلك من أجل تقوية المراكز المالية للمصارف، ومواجهة اقتصاديات السوق الحر وآلياته.

إن قيام سوق مالية إسلامية مشتركة بين الدول الإسلامية هو الحل لزيادة الكفاءة النوعية والسعرية لمنتجا ا وأوراقها المالية ولزيادة قدر ا على المنافسة وكذلك قو ا التفاوضية في المنظمات والمحافل الدولية، ولعل الإعلان عن قيام سوق مالية إسلامية في ماليزيا يعتبر خطوة أولى في هذا ا ال.

إن الشعوب الإسلامية ببرلمانا ا ومؤسسا ا الشعبية وجمعيا ا ومنظما ا غير الحكومية تستطيع أن تقوم بما لا تستطيعه حكومات الدول الإسلامية، وتستطيع هذه المنظمات تنظيم آليات وتكوين أجهزة لمواجهة أخطار العولمة، كما أ ا تستطيع إعادة صياغة الهيكلية الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية،[71] وإعادة تشكيل الإرادة الحضارية[72] للنهوض والتقدم. وعلى سبيل المثال يمكن لمنظمات ومؤسسات ا تمع المدني، والقوى الشعبية الفاعلة المساهمة الفاعلة في تحقيق الاكتفاء الذاتي، بالاعتماد على النفس، والتخلص من ثقافة العيب، وترشيد الاستهلاك، وتجنب السلع الترفية والتفاخرية، والتخلص من كثير من العادات التي تقوم على ثورة التطلعات وسلوك التقليد والمباهاة. كما يمكنها وضع برامج روحية ومعنوية لمقاطعة الكثير من السلع التي يمكن أن تضر بالمنتجات والاقتصادات الوطنية، والعمل بالضوابط الإسلامية والقواعد الشرعية في عمليات التبادل التجاري خاصة تجنب الربا، والغرر، وبيع ما لم يقبض، والغنم بالغرم، والخراج بالضمان... الخ، والعمل على استبدال العملات الأجنبية بعملة إسلامية حتى ولو كانت حسابية.

---

71 لمزيد من التفصيل يمكن مراجعة : شابرا، محمد عمر. **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996، ص 274 -394

72 لمزيد من التفصيل يمكن مراجعة : بن نبي، مالك. "المسلم في عالم الاقتصاد". طرابلس: **ندوة مالك بن نبي**، 1979، ص 73-82

ونظراً للأهمية البالغة للمصارف في عمليات العولمة، فينبغي على المصارف الإسلامية أن تحقق تكتلاً واندماجاً فيما بينها، بحيث تتمكن من الحصول على أعلى درجات التقنية المعلوماتية، تستطيع من خلالها إقامة مراسلات وعلاقات مع بنوك عالمية وأسواق مالية دولية، وتتمكن من مراقبة وتحليل شاشات الأسعار على مدار اللحظة، بحيث تتمتع بقدرات تنافسية أكبر، بما يمكنها من إثبات وجودها وهويتها على المستوى العالمي، مما يؤدي في النهاية إلى انتشار التعامل بالأساليب والسياسات الإسلامية الأكثر كفاءة وعدالة في مجال الاستثمار والعمل المصرفي الدولي.

الخاتمة:

عندما يتمرد الإنسان على خالقه ويحسب أنه لن يقدر عليه أحد، يأتيه أمر الله فيقصمه، ويجعله عبرة لمن يعتبر، هكذا كان أمر عاد وثمود ومدين وأمم من قبلهم، وهكذا كان أمر فرعون الذي خيل إليه أنه الرب الأعلى الذي يحيي ويميت، فأخذه الله أخذ عزيز مقتدر، ولم ينفعه إيمانه بعد أن أوشك على الغرق.

إن قوى العولمة في هذا العصر قد بلغت في طغيا ا وتسلطها وظلمها مبلغاً عظيماً، فأخذت تصول وتجول، وتجوب الأرض تعيث فيها الفساد، لا تبقي على خير أو نفع لبشر، تنتشر كأسراب الجراد، حتى إذا وقعت على بقعة خضراء أغارت عليها فتركتها جرداء كأن لم تغن بالأمس، وتركت الناس وراءها يتلوون جوعاً.

إن قطيع رأس المال الإلكتروني كما أطلق عليه توماس فريدمان[73] يجوب العالم عبر ومضات شاشات الكمبيوتر من أجل قطف هوامش الأرباح من أي بقعة في أية دولة من دول العالم، ويحمي هذا القطيع في تنقلاته الشروط والبرامج التي تفرضها

[73] فريدمان، توماس. **السيارة لكزاس وشجرة الزيتون**، مرجع سابق، ص161

أجهزة العولمة الثلاثة، صندوق النقد الدولي والبنك الدولي للإنشاء والتعمير ومنظمة التجارة العالمية.

فهذه الأجهزة تقـوم بدور السلطات المالية والنقدية داخل كل بلد من أجل ضمان ديون الدائنين، واستمرار صلاحية الدولة للاقتراض وتنفيذ المشروعات الإنمائية التي يراها خبراء البنك الدولي، كما تقوم بتوفير الظروف الملائمة للاستثمار الأجنبي من خلال الالتزام الكامل ببنود اتفاقية الجات وشروط منظمة التجارة العالمية.

إن استمرارية قوى العولمة في تسلطها وظلمها وسحقها للطبقات الفقيرة ومحدودي الدخل وتسريحها للعمال إنما تعمل على زيادة حدة التطرف والانعزال، إن رد فعل المعزولين يتجسد في عزل الآخرين.

إن من سنن الله في خلقه أن يملي للظالم ويمد له مداً، وكذلك للأمم الظالمة، بل إنه يزيد في الإنعام عليها ﴿حتى إِذَا فَرِحواْ بِما أُوتواْ أَخذْناهم بغتةً﴾ (الأنعام: 44)، ﴿حتى إِذَا أَخذَتِ الأَرض زخرفَها وازينت وظَن أَهلُها أَنهم قَادِرونَ علَيهآ أَتاها أَمرنا لَيلاً أَو نهارا فَجعلْناها حصِيدا كَأَن لم تغن بِالأَمسِ﴾ (يونس: 24)، ﴿وتِلْك الأيام نداوِلُها بين الناسِ﴾ (آل عمران: 140). فالتاريخ يشهد على أنه لا استمرار للظـلم، وعلى أنه في أشد ساعات الليل حلكة يبزغ الفجر، فلا بد لقوى العولمة أن تعتبر بمصائر من قبلها ﴿أَولَم يسِيروا فِي الْأَرضِ فَينظُروا كَيف كَانَ عاقِبةُ الذِين مِن قَبلِهم كَانوا أَشد مِنهم قُوةً﴾ (الروم: 9)، ولا بد للمنصفين والخيرين في هذا العالم، من أن يقوموا بدورهم في سبيل كبح جماح القوى المتعولمة، من أجل خير وسعادة البشرية جميعاً.

مدارسة في كتاب "نظرية التقريب والتغليب"*
من تأليف الدكتور أحمد الريسوني

إلياس بلكا**

مقدمة: تعريف بالكتاب:

أول مرة تعرفت فيها على كتاب "نظرية التقريب والتغليب" كان أثناء إعدادي لرسالة علمية حول موضوع "الاحتياط في الشريعة والفقه"،[1] فاستفدت منه في عدد معتبر من المباحث، حيث وجدت فيه معالجة مميزة لقضايا هامة وترجيحات موفقة في مسائل خلافية، وذلك استناداً إلى نظرية التغليب.[2] لكنني لم أع جيداً الأهمية الحقيقية للنظرية وعمق آثارها وسعة مجالا ا، إلا في مرحلة لاحقة، وذلك حين بدأت في إعداد أطروحتي لنيل دكتوراه الدولة، وكانت القضية الأولى عندي في هذه الدراسة قضية معرفية وابستمية تتعلق بإمكان معرفة بعض المستقبـ ـل وأساس هذه المعرفة وشروطها وموقـ ـف الإسلام منها.[3] وقد فهمت منذ البداية أن المعرفة المستقبلية معرفة ظنية ونسبية التحقق، فتساءلت عن قيمتها وعن الرأي الشرعي فيها، فوجدت بعض ضالتي

---

* الريسوني، أحمد. **نظرية التقريب والتغليب، وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**، مكناس، المغرب: مطبعة مصعب، 1994. والمؤلف هو أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة في جامعة محمد الخامس بالرباط.

** أستاذ الفكر الإسلامي بكلية الآداب، ظهر المهراز بفاس، له عدد من المقالات المنشورة والكتب المطبوعة.

[1] بلكا، إلياس. **من أصول الشريعة الإسلامية: الاحتياط، حقيقته وحجيته وأحكامه وضوابطه**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003، في عدد من المواضع، منها: صفحات: 65، 112، 358...

[2] من أسباب تقاطع موضوعي الاحتياط والتغليب، أن مبدأ الاحتياط هو -أحياناً- نقيض نظرية التغليب، وذلك أننا حين نأخذ بالاحتمال الأقوى فنحن -في الواقع- نطبق النظرية، وإذا أخذنا بالاحتمال المرجوح كان ذلك من باب الاحتياط.

[3] رسالة: "الغيب والمستقبل. دراسة ابستيمولوجية عن إمكان التوقع وأساليبه وحدوده"، نوقشت بكلية الآداب بوجدة في 5 أكتوبر 2002.

في كتاب الأستاذ الريسوني الذي أعتبره مؤلفاً معرفياً ابستيمولوجياً -كما سيأتي- حتى لو كانت قاعدته من علوم الحديث والفقه والأصول، في الأكثر.

يقول المؤلف عن فكرة الكتاب إنه: "يتولى هذا البحث الكشف عن إحدى النظريات الكبرى التي تتشكل منها المنظومة المنهجية الأصولية في الإسلام، وهي نظرية ينضوي تحتها وينبع منها عدد كبير من المبادئ والقواعد التي وجهت التفكير الإسلامي، وتحكمت في الإنتاج العلمي الإسلامي. وهي نظرية تعطي جهازاً منهجياً واسعاً ومنسجماً لمعالجة عدد لا يحصى من القضايا والمسائل العلمية والعملية التي يحتوي عليها الإسلام، أو تواجه المسلمين، وتواجه العقل المسلم، باعتبارها نوازل ومشاكل جديدة."[4]

وخلاصة هذه النظرية أننا فيما نسعى إليه من أمور علمية أو عملية قد نحقق مبتغانا على أكمل الوجوه وأتمها. لكن حين يتعذر علينا الوصول إلى اليقين والكمال، فإننا نتمسك بما تشير به الأدلة والقواعد مما هو قريب من درجة اليقين تلك. فإذا فقدنا درجة التقريب هذه، صرنا إلى التغليب، أي الأخذ بما غلب احتمال صدقه وصحته، وبما غلب من المقادير والأحوال والصفات... ولم نلتفت إلى الاحتمال الآخر.

هذه الفكرة قد تبدو صغيرة وبسيطة، ولكنها تسري في كافة العلوم وفي كافة مجالات الحياة، وقد اقتصر الكاتب على دراستها في إطار العلوم الإسلامية خاصة. فجاءت هذه الدراسة في مدخل وثلاثة أبواب، حيث بدأ المؤلف بدراسة أهم المصطلحات المتعلقة بالنظرية. ثم كان الباب الأول عبارة عن عرض موسع لتطبيقات النظرية في علوم الحديث والفقه والأصول. وجاء الباب الثاني عن تأصيل النظرية بذكر

---

[4] الريسوني، أحمد. **نظرية التقريب والتغليب**، مرجع سابق، ص 4.

أدلتها النقلية والعقلية، ثم بدرس إشكالا ا ودفع الاعتراضات الواردة عليها. أما الباب الأخير فيتعلق بتطبيقات جديدة للنظرية.

وقد حرر الكاتب معاني بعض المصطلحات المهمة **فالعلم:** يقع صواباً مطابقاً للواقع، وهو الغالب، وقد يقع فيه الغلط، فهو إذن يقبل الاحتمال، **واليقين**: يتكون من عنصرين: يكون معتقِدُه جازماً به، ويكون الأمر المتيقن صحيحاً في ذاته مطابقاً لواقعه. لهذا يتطابق الاستعمال القرآني والاصطلاحي لليقين، بخلاف العلم، **والظن**: اتفق على المعنى الاصطلاحي الذي هو ما كان راجحاً من الاعتقادات والآراء، من غير أن ينتفي خلافه انتفاءً قطعياً، رغم أن في اللغة والقرآن استعمالات أخرى. وهنا قرر الكاتب أن الظنون درجات في القوة، **والشك**: معناه في الاصطلاح محدد ومضبوط، إذ هو التردد بين احتمالين متساويين -أو أكثر- دون التمكن من الترجيـح بينهما عند الناظر. لكن معناه اللغوي أوسع،[5] **والترجيح**: هو عند الأصوليين قرين التعارض، وبيان الراجح من المرجوح يستتبع لزوم العمل بالراجح وإهدار المرجوح، وهذا هو الغرض من الترجيح.

وأخيراً عرف الكتاب بالقريب والتغليب، **فالتقريب**: يعني عند الكاتب عدداً من المعاني أولها:"عندما توصلنا الأدلة والبراهين إلى نتائج وحقائق على درجة عالية من الصحة والثبوت، يتلاشى معها الاحتمال المخالف، وإن كان لا ينمحي تماماً، ولا يدخل دائرة الاستحالة؛ غير أنه يبقى مجرد احتمال وافتراض. فما نعتقده أو نحكم به في هذه الحالة، هو ضرب من التقريب".[6] وثانيها: إدراك أمر ما، وتصوره على صورة

---

[5] في كتابي عن الاحتياط تعرضت لهذه المصطلحات نفسها وتوصلت إلى نتائج مطابقة لما قرّره الأستاذ الريسوني، خصوصاً من جهة ملاحظة اختلاف الاستعمالات اللغوية والقرآنية عن المعاني المستقرة في الاصطلاح المتأخر، ولهذا آثاره... انظر: بلكا، إلياس. **من أصول الشريعة الإسلامية: الاحتياط، حقيقته وحجيته وأحكامه وضوابطه**، مرجع سابق، ص 210.

[6] الريسوني، أحمد. **نظرية التقريب والتغليب**، مرجع سابق، ص 29.

قريبة من صورته الحقيقية الكاملة. فأصل المسألة هنا معلوم ثابت، خلاف الحالة الأولى، فليس هو محل التقريب. وثالثها هو: التقريب العملي: وهو الإتيان بالعمل المطلوب على نحو ما، قريب إلى أقصى حد ممكن من الصورة المطلوبة والمنشودة. أما **التغليب**: هو الأخذ بأحد أمرين، أو بأحد أمور، وتقديمه على غيره في الاعتبار، لمزية. وقد فضل الباحث هذين المصطلحين على ما سبق مما يشبههما لاعتبارات فصلها في الكتاب.

أولاً: عرض نظرية الكتاب

الباب الأول: تطبيقات نظرية التقريب والتغليب في العلوم الإسلامية.

غاية هذا الباب بيان أن العلماء قد أخذوا فعلاً بمبدأ التقريب والتغليب في مختلف العلوم الإسلامية، لكنه أظهر ما يكون في ثلاثة علوم لطبيعتها العملية، خصص الباحث لكل علم منها فصل في هذا الباب.

الفصل الأول: في ا ال الحديثي

المبحث الأول: في التعديل والتجريح. لما كان الكُمل من الرواة قلائل في صفات العدالة والضبط والحفظ.. فقد اضطر علماء الرجال إلى العمل بالتغليب، فمن غلبت عليه هذه الصفات فهو العدل الضابط، ومن غلبت عليه صفات القصور فهو ا رح المتروك. لكن ينبغي التنبيه إلى أن أئمة الحديث يحرصون على أن يكون التغليب قوياً، لا مطلق التغليب.

المبحث الثاني: في التصحيح والتضعيف. بين الكاتب أن تصحيح الحديث أو تضعيفه حكم تغليبي -في الأكثر- لا يقيني. ثم إن الأحاديث ليست على درجة واحدة في القوة أو الضعف، فهي تتفاوت بتفاوت مراتب العدالة والضبط.

المبحث الثالث: خبر الواحد: ماذا يفيد؟ هذا المبحث من أحسن ما اطلعت عليه في تحقيق معنى خبر الواحد، وهل يفيد العلم أم الظن، والفرق بينه وبين المتواتر، أو حد ما بينهما.[7] وهو مثال بارز للتغليب الحديثي.

الفصل الثاني: التقريب والتغليب في ا ال الفقهي

لما كان الفقه أكثر العلوم ارتباطاً بالحياة العملية للناس، فقد كان الفقهاء الأكثر اعتماداً على الظن والترجيح والعمل بالنظرية. وتوجد ثلاث حالات للتقريب، أولاها: التقريب في الأحكام، أي بابتغاء الأقرب والأشبه بالحق، وثانيها: التقريب في الأوصاف، ويتجلى هذا مثلاً في الصفات المطلوبة في الخليفة والقاضي والمفتي والشاهد، فإن لهم شروطاً كثيراً ما تتخلف كلا أو بعضاً. وهنا يعمل بحسب الأقرب فالأقرب، والأمثل فالأمثل. وهنا حقق الأستاذ القاعدة الفقهية: ما قارب الشيء يعطى حكمه، وأ ا ثابتة، وإنما الخلاف في التطبيقات. أما الحالة الثالثة للتقريب فهي التقريب في المقادير، مضمنه أن المقادير التي حددها الشرع -الموزونة أو المعدودة- وكذلك تلك التي يحددها القضاء، أو أعراف الناس، قد يتعسر الإتيان ا بتمامها. وهنا ليس واجباً التمسك ذه التحديدات حرفياً، من الأمثلة: العمل بالخرص في الثمار، فهو تقدير تقريبي. وعند بعض الفقهاء لا يؤثر النقصان الطفيف في بعض أنصبة الزكاة -

7 راجع التفصيل في الفصل الثاني من هذا المقال: مباحث مميزة في الكتاب.

كنصاب الذهب- في إيجا ا. وكثير منهم اعتبر أن استقبال القبلة مطلوب على وجه التقريب بقدر الإمكان.

وبالنسبة للتغليب: ذكر المؤلف له ثلاثة مجالات أولها: التغليب في المقادير والأحوال، فهو متعين متى اختلطت الأمور والتبست وتعذر الفرز والتمييز، مصداق القاعدة الفقهية: العبرة للغالب الشائع، والنادر لا حكم له. كما إذا كانت الأنعام سائمة ومعلوفة في آن، اعتبر حالها في أكثر العام. وحتى مسائل النية التي تتطلب الإخلاص التام أوجد فيها بعض العلماء مجالاً للتغليب، كالشاطبي الذي اعتبر أنه حين يختلط باعث الشرع مع باعث الهوى كان الحكم للغالب، بما في ذلك العبادات.

وثانيها: العمل بالظنون الغالبة: يتخذ تحكيم الظنون الأقوى في الفقه أشكالاً عديدة أساسها واحد هو الاعتراف بالاحتمال الأغلب وبناء الأحكام والتصرفات عليه.

أما ا ال الثالث للتغليب فهو التغليب في مجال القواعد الفقهية، وهذا يتجلى في عدة جوانب اقتصر المؤلف منها على جانبين: الأول هو الاستقراء الظني وإثبات القواعد به. فقد اختلف العلماء هل يكفي في الاستقـراء الناقص -وهو الأكثر لأن التام نادر- استقراء كثير من الجزئيات أم الأكثر منها؟ والملاحظ أن استقراء الأكثر -وإن كان ممكناً في قضايا- إلا أنه متعذر في أخرى. ولذلك فالقواعد الفقهية المستندة إلى الاستقراءات الناقصة تكون ظنية. هذا عن الثبوت والجانب الثاني يتعلق بالتطبيق. يقول الكاتب: "الحقيقة أننا لا نكاد نجد قاعدة واحدة مطردة اطراداً تاماً كما يقتضيه عموم صيغتها. فما من قاعدة إلا ونجد تطبيقات عديدة خارجة عنها ومستثناة من مقتضاها".[8] وبيان ذلك من خلال قاعدتين كبيرتين، استثنى العلماء منهما كثيراً من

[8] الريسوني، أحمد. **نظرية التقريب والتغليب**، مرجع سابق، ص 112.

الفروع، مع كو ما من أهم وأوسع قواعد الفقه: الأمور بمقاصدها، واليقين لا يزول بالشك.

الفصل الثالث: التقريب والتغليب في **ا ال الأصولي.**

المبحث الأول: في **الدلالات.** ذلك أن النصوص الشرعية ليست على درجة واحدة في دلالا ا ووضوح معانيها. ومن هنا دأب عامة الأصوليين على ترتيب الألفاظ والنصوص الشرعية بحسب درجة وضوحها أو غموضها وبحسب مقدار الاحتمال فيها، كما فعل الأحناف حين رتبوا النصوص هكذا: الخفي فالمشكل فا مل فالمتشابه، ثم بالمقابل هناك: الظاهر فالنص فالمفسر فالمحكم. ولذلك تجد أن للظنية مجالاً واسعاً في دلالة الأمر والنهي وفي مسائل العموم والخصوص، ونحو ذلك.

المبحث الثاني: في **القياس.** وأغلب الأقيسة ظن، لكن أكثر الاحتمال فيها هو من جهة إثبات العلة التي يقاس عليها، ولهذا اعتنى المؤلف هنا ذا الجانب خاصة. ففي العلل المنصوصة يكون التنصيص أحياناً غير قاطع كما في مسلك الإيماء أو التنبيه. ومجال التقريب والتغليب في العلل الاجتهادية أوسع، خاصة في مسلك المناسبة والإخالة. وهنا يكون الوصف المعتبر علّة قد أخال للمجتهد صلاحيته لتعليل الحكم، وتتحقق هذه الإخالة بغلبة الظن، بأي دليل أو موجب يحقق هذا الظن. ولعل أوسع طريق لحصول ظن العلية لدى ا تهد هو المناسبة، أي وجود تناسب بين الحكم المراد تعليله وبين الوصف المفترض علة. وهناك مسلك آخر في التعليل الظني هو الشبه بين الأحكام، وذلك حين تتردد النازلة بين أصلين.

المبحث الثاني: في **الترجيحات.** يقول المؤلف: "باب التراجيح هو أكثر ما يتجلى فيه التقريب والتغليب، بل لست مبالغاً إذا قلت: إن هذا الباب، بشقيه الأصولي

والتطبيقي، كله تقريب وتغليب."[9] وذلك لأن طريق الترجيح هو التمسك بما كان في الظن أقوى.

الباب الثاني: تأصيل النظرية.

الفصل الأول: أدلة النظرية.

المبحث الأول: أدلة العمل بالتقريب والتغليب. هذا المبحث بيان لبعض أدلة النظرية من القرآن والسنة والإجماع، ومن المظنة والضرورة والبداهة. والمقصود بالمظنة الحالة أو الأمارة التي يقترن ا في الغالب أمر معين. وقد بنى الشرع كثيراً من أحكامه على المظنات الغالبة، وإن كان يقصد في الحقيقة البناء على الأمور المقارنة لها في الغالب.

المبحث الثاني: إشكالات واعتراضات. أثبت الباب الأول أن بعض صور التقريب والتغليب لا خلاف فيها، أي بعض مجالات النظرية متفق عليه خصوصاً على المستوى التطبيقي والتنفيذي للأحكام الشرعية. ولا يعتد بالخلاف في الباقي عند الجمهور، لأنه خلاف صدر عن أفراد قلائل جداً أكثرهم من الطوائف المبتدعة أو الشاذة، كالمعتزلة والشيعة والظاهرية. وتكاد اعتراضات هؤلاء تنحصر في رفض مبدأ العمل بغالب الظن. يتجلى ذلك مثلاً في إنكار العمل بخبر الواحد، ورفض القياس خصوصاً، والرأي عموماً.

ومن إشكالات النظرية مسألة هل كل مجتهد -في الفروع الفقهية الظنية- مصيب؟ فمن قال نعم انطلق من مشروعية العمل بالظن وأن ا تهد لم يُكلف غير الأخذ بما غلب على ظنه. لكن الجمهور الأوسع ذهب إلى أن المصيب واحد، لأن مآل

---

[9] الريسوني، أحمد. **نظرية التقريب والتغليب**، مرجع سابق، ص 149.

الرأي الآخر هو إنكار الأحكام الشرعية الظنية إذ لا حكم ولا دليل إلا ظن المجتهد، وليس لله حكم معين، بل الحل والحرمة ينبعان من ظن الفقيه فقط. وقد أفاض المؤلف في مناقشة هذا الرأي معتبراً أن القول الفصل هنا هو حديث: إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر واحد.[10]

الفصل الثاني: الضوابط العامة للعمل بالتقريب والتغليب.

لا تعني النظرية أن الظن المعتبر في الدين هو مطلق ظن، بل هو ظن علمي له حدوده وشروطه. وقد اقتصر المؤلف هنا على ذكر الضوابط العامة:

الضابط الأول: أن تكون المسألة مما يجوز فيه التقريب والتغليب. أي يشرع العمل فيها بالظن. والشرعيات التي لا يجوز فيها إلا القطع هي: أصول العقائد، وإثبات القرآن الكريم، والأصول العامة للشريعة: كمصادر التشريع، والمقاصد العامة للشريعة، وبعض القواعد الفقهية الكبرى.

الضابط الثاني: أن يتعذر أو يتعسر اليقين والضبط التام.

الضابط الثالث: الاستناد إلى دليل معتبر. فالظن -الذي هو عبارة عن أغلب الاحتمالين- لا يجوز اتباعه إلا بدليل.

الضابط الرابع: أن يكون الدليل مكافئاً للمسألة.

الضابط الخامس: ألا يعارضه ما هو أقوى منه. فالمعارِض إما أن يكون يقينياً، وإما أن يكون ظناً أقوى وتقريباً أقرب. وفي الحالتين يسقط اعتبار ما دونه، ويقدم في العمل اليقين والظن الأقوى.

---

[10] رواه الشيخان عن أبي هريرة وعن عمرو بن العاص، والأربعة عن أبي هريرة.

الضابط السادس: يتعلق هذا الضابط بحد اليسير الذي يعتبر في حكم العفو. وهذا الدرس من أفضل مباحث الكتاب.

الباب الثالث: تطبيقات جديدة للنظرية.

الفصل الأول: التقريب والتغليب في مجال المصالح والمفاسد.

المبحث الأول: التقريب والتغليب في تمييز المصالح وتصنيفها.

فالمصالح والمفاسد تعتبر على أساس التغليب. والكاتب أميل لرأي القرافي والشاطبي في أنه لا توجد مصلحة محضة ولا مفسدة محضة، بل كل شيء فيه شيء من هذا وشيء من ذاك. ويكون التقريب والتغليب في ترتيب المصالح. كما يكون في التغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة.

المبحث الثاني: معايير التغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة. وإذا كانت المصلحة هي الأساس، فإن الباحث ينبه على أنه ليس لأحد أن يغلب أمراً على آخر بمطلق التشهي أو التقدير العقلي الحر -كما ظنه الطوفي- بل لذلك موازين ومعايير، خصوصاً حين تتشابك القضايا وتلتبس. وهذه المعايير هي: احترام النص الشرعي، ورتبة المصلحة، ومراعاة نوعها ومقدارها وآثارها في الزمن، مما سيأتي تفصيله في الفصل الثاني.

المبحث الثالث: التغليب في فتح الذرائع وسدها. إن من تمام العناية بالمصالح والمفاسد ولوازمها: العناية بأسبا ا وذرائعها وما يوصل إليها أو يمنع. ولذلك تضمنت الشريعة اعتبار الوسائل، فالذرائع قد تفتح للمكلفين أو تسد، تبعاً لما تفضي إليه من نتائج، وأيضاً بناءً على درجة الاحتمال في هذا الإفضاء، فلنسبة الاحتمال هنا دور حاسم في الحكم على الذريعة بأحد الأحكام الخمسة.

المبحث الرابع: هل الغاية تبرر الوسيلة؟ ولهذا علاقة بموضوع الذرائع والوسائل في علاقتها بالنتائج والغايات.

الفصل الثاني: حكم الأغلبية.

موضوع المبحث الأول: مسألة الأغلبية في سياق الأدلة الشرعية، من القرآن والسيرة والسنة. وقد اختار الكاتب الاعتداد بالأغلبية في مواضعها وبشروطها. والمبحث الثاني: اعتراضات وردود، عرض فيه لأهم آراء من أهدر الأغلبية، فبين معنى الأكثرية المذمومة في القرآن وتحدث عن صلح الحديبية ومنـزلة الرسول وبعض تصرفات الخلفاء الراشدين ذات الصلة بالموضوع. والمبحث الثالث كان عن حكم الترجيح بالكثرة عند العلماء. والرابع: في أهمية العمل بالأغلبية ومجالاته.

ثانياً: مباحث مميزة في الأطروحة.

أريد في هذا الجزء من هذه المدارسة أن أنبه على بعض البحوث الممتازة في كتاب الأستاذ الريسوني، وقد لفتت نظري بمستواها الجيد وما حملته من جديد في علومنا الإسلامية. وهذه ميزة العلماء الحقيقيين والذين تحتاجهم الأمة كثيراً في ظروفها العصيبة. فالمؤلف عالم محقق، لا بكثرة المحفوظ والكلام، بل بدقة النظر وعمق الفهم وصواب الاختيار والوسطية في مراعاة النصوص والمقاصد والواقع، معاً. وهذه أهم القضايا التي تفوق الكاتب في معالجتها ومدارستها:

1. خبر الواحد بين اليقين والظن:

بداية قرر المؤلف قاعدة عظيمة، ما أكثر ما غفل الناس عنها، بمن فيهم كثرة من أهل العلم. وهي أن الحكم على الحديث بالتصحيح أو التضعيف حكم تغليبي أو تقريبي في الأصل. أي أن هذا ا ال اجتهادي وبشري.[11]

ثم في مسألة خبر الواحد، لاحظ الكاتب وجود تضارب كبير فيها، وبدأ بتحقيق مذاهب الأئمة الأربعة، مبينا في ثنايا ذلك معنى العلم عند الشافعي، ثم تعرض لموقف ابن حزم والظاهرية. والنتيجة التي انتهى إليها الأستاذ مهمة وتبعث على التأمل: "... وهكذا لا يتحصل في أيدينا عند التمحيص والاختبار، إلا قول واحد، ثابت النسبة إلى صاحبه، صريح حاسم، يعتبر خبر الواحد العدل إلى رسول الله ﷺ لا يكون إلا قطعياً يقينياً، هو قول ابن حزم."[12]

ومما عمق الخلاف في المسألة الخلط الواقع في مفهوم العلم، إذ بينما كان معناه عند المتقدمين عاماً عبارة عن المعرفة الناشئة عن دليل قُصِر معناه، خصوصا منذ القرن الرابع، على ما يفيد اليقين. فمن أنكر إفادة خبر الواحد العلمَ قصد المعنى الثاني. وكذلك تعريف خبر الواحد بما يقابل المتواتر، مصدر خلط، لأنه ذا يضم أنواعا متعددة.

وفصل الخطاب هنا هو كما قال المؤلف: "أما العلم بمعناه الأول العام، فلا شك أن خبر الواحد يفيده... و.. لا أكون مبالغاً إذا قلت: إن الإجماع على وجوب العمل بأخبار الآحاد إنما هو إجماع على أ ا علم، وأن مضمو ا علم. أما العلم بمعناه الخاص، الذي هو اليقين التام، فمن الأخبار ما يفيده، ومنها ما لا يفيده. ولا شك أن أكثر ما

[11] أعد بحثاً أوسع في هذه المسألة، أي أن مجال التصحيح والتضعيف يدخله الاجتهاد والاختلاف.

[12] الريسوني، أحمد. **نظرية التقريب والتغليب**، مرجع سابق، ص 68.

صححه العلماء، إن لم يكن مفيداً لليقين، فهو مفيد للتغليب القوي، ومفيد لدرجة التقريب.."[13]

2. النصوص وأحكام الدين بين الظنية والنسبية:

تعرض المؤلف لهذه القضية في مواطن متعددة من كتابه،[14] وهي مهمة ومحورية في نظرية التقريب، لأن القول بأن الاحتمال يدخل النصوص الشرعية -من حيث دلالا ا- يفسح ا ال واسعاً لتطبيق النظرية في فهم كثير من النصوص. ولا شك عندي أن من أدق الكلام وأحكمه في هذا الباب، ما قاله الأستاذ الريسوني: "....وأمام هذا الواقع الذي لا يمكن إنكاره، وهو أن كثيراً من النصوص يتعذر تحديد معانيها وأحكامها، إلا على سبيل التقريب والتغليب."[15] ونقل في هذا المعنى تعليق العلامة ابن عاشور على موقف المبالغين في التورع عن تفسير القرآن خشية الخطأ فيه، قال: "والحق أن الله ما كلفنا -في غير أصول الاعتقاد- بأكثر من حصول الظن المستند إلى الأدلة، والأدلة متنوعة على حسب أنواع المستند فيه."[16]

ولا يتعارض هذا مع مذهب جمهور الأصوليين في أن الأدلة الظنية والأحكام الاجتهادية ليست إضافية ونابعة من ا تهد نفسه، بل هي نتيجة لتلمس هذا ا تهد حكم الله في المسألة. لكن رغم ذلك يبقى إشكال كبير أورده الكاتب: إذن لماذا توجد في الشرع الأحكام الظنية، حتى إن في بعض النصوص إجمالاً ذاتياً لا يكاد يرتفع ؟

وهذه القضية -في نظري- هي من أهم أسئلة الكتاب، ولئن ذكر المؤلف بعض الأجوبة فقد مر عليها مروراً سريعاً مفضلاً ترك هذا السؤال الخطير -على حد وصفه-

[13] الريسوني، أحمد. **نظرية التقريب والتغليب**، مرجع سابق، ص 73، 84.

معلقاً. وهذه المسألة التي أثارها الكاتب نادراً ما ذكرها غيره -بحسب علمي- ومن هذا النادر الأصولي الحنفي منلاً خسرو.[17]

وقد توصلت إلى هذه النتيجة نفسها التي ذكرها الأستاذ الريسوني، أعني أن في بعض النصوص إجمالاً لا يكاد يرتفع، فكأنه مقصود. وذلك من خلال قضيتين هامتين صرفت في دراستهما جزءاً من عمري، وألّفتُ فيهما كتابين:

1- قضية الشبهات وأحكامها، ومحورها حديث الحلال بين والحرام بين.

2- قضية العلاقة السببية، فالنصوص فيها محتملة، ولذلك كان القطع فيها صعباً.[18]

والمقصود أن قضية استمرار الإجمال في بعض النصوص. قضية مستعجلة، ولكنها معقدة، تحتاج إلى باحث مقتدر، وعالم راسخ القدم في الدين.

نعود إلى النظرية، وفائد ا هنا هي تقرير مشروعية التعامل الظني مع النص. ولذلك كل الطوائف -في الإسلام- تضطر للعمل بالظن، رغم تمسك الظاهرية وبعض الشيعة من أن الظن والقياس يفضيان إلى الاختلاف في الدين، وهو مذموم، كما في سورة (النجم: 23): ﴿إِن يَتبِعُونَ إِلا الظن.﴾، وقد لاحظ الكاتب أن الخلاف واقع حتى في فهم النصوص الشرعية ذا ا -كما تقدم في قبول أكثر النصوص للاحتمال الدلالي- بل إن هذا الخلاف ضرورة بشرية. ولذلك فذم الاختلاف في القرآن والسنة لا بد أن يحمل على أحد معنيين: إما أنه اختلاف مخصوص، كالنـزاع في الأصول

---

14 الريسوني، أحمد. **نظرية التقريب والتغليب**، مرجع سابق، ص 119، 180، 226.

15 الريسوني، أحمد. **نظرية التقريب والتغليب**، مرجع سابق، ص 123.

16 بن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير من التفسير**، المدينة المنورة: مكتبة العلوم الحكم 32/1.

17 الحنفي، منلا خسرو. **مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول**، استنبول: دار الطباعة العامرة، 1300هـ، 417/1، مع حاشية الأزميري.

18 الكتابان: 1-**من أصول الشريعة الإسلامية: الاحتياط. مؤسسة الرسالة**، 2003. 2-**الوجود بين مبدئي السببية والنظام.**

والقواطع. أو هو محمول على ما يلازمه من التخاصم والتفرق. ولذلك فإن منع القياس والعمل بالظنون الراجحة لا يرفع الخلاف بل يزيده.

3. مسألة تصويب المجتهدين:

هذا من أهم مباحث الكتاب، حقق فيه صاحبه حقيقة الخلاف والمذاهب فيه، ودوافع كل طرف فيما ذهب إليه، ثم رجح ما رآه أقوى. ويمكن أن يكون هذا المبحث أساساً لدراسة أوسع لمسألة التصويب هذه.

وقد اعتبر الأستاذ أن القائلين بأن المصيب في الفروع الظنية واحد. هم الجمهور الأعظم من الأصوليين والفقهاء، بما فيهم الأئمة الأربعة، حتى الشافعي. ثم حرر نسبة القول بالتصويب، فهي ثابتة إلى معتزلة البصرة، ورجح المؤلف نسبتها إلى أبي الحسن الأشعري، وعدم صحتها إلى أبي حنيفة.

واعتنى الكاتب ببسط رأي أبي حامد الغزالي -وهو أهم المصوبة وأكثرهم غلواً في الفكرة- ثم نقده نقداً واسعاً، وكشف عن علاقة هذا الرأي بالأصل الأشعري: التحسين والتقبيح شرعيان لا عقليان، موضحاً أن مآل النظرية إلى أنه ليس لله حكم معين في النازلة، بل العبرة بظن المجتهد فقط. ولا يعتقد المؤلف أن القول بالتصويب أنسب لحال المسلمين في هذا العصر وأنجع لمعالجة عللهم بروح اجتهادية مقدامة. قال: ذلك لأن "المخطئة لا يؤثمون المخطئ في الاجتهاد، بل يعتبرونه دائما مصيبا من بعض الوجوه، وأن له في جميع الحالات أجراً. ولا يمنعون مراجعة الاجتهادات المتقدمة

ونقضها. بل إن القول بالتخطئة يسمح بالمراجعة والنقد والنقض أكثر مما يسمح به القول بالتصويب الذي يعتبر الاجتهادات السابقة كلها صواباً.."[19]

4. ضابط اليسير المعفو عنه:

ومن أجود مباحث الكتاب سؤال: متى يعد الشيء قريباً من أصله، فيقوم مقامه، وفق القاعدة الفقهية "ما قارب الشيء أُعطي حكمه؟" فهذه القضية -كما وصفها المؤلف– معضلة لا ضابط لها على وجه التحديد. ولم يضبط الفقهاء ذلك.

إن التغاضي عن اليسير أصل ثابت في الشرع، وتطبيقاته عند الفقهاء واسعة النطاق. ولذلك يغتفر الغرر اليسير والجهالة اليسيرة، في العقود، والغضب اليسير، في القضاء، وتعجيل الزكاة عن وقتها بقليل، وأبرز ما نجده في هذا الباب هو تحديد اليسير في كثير من القضايا بما دون الثلث، كأ م أخذوه من مفهوم قول النبي ﷺ لسعد: أوص بالثلث، والثلث كثير. ولذلك قال الفقهاء إن للمتضرر حق فسخ البيع إذا كان العيب فيه يصل إلى الثلث.

وقد نقد الكاتب -عن حق- استرسال الفقهاء في قياس أمور لا تحصى على الثلث كسقف لليسير. إذ لا شك أنه لا يمكن التحديد بالثلث في كل شيء. ومثل هذا النقد قليل -أو نادر- في تراثنا الفقهي. لذلك وضع الأستاذ الريسوني مجموعة من الضوابط والقواعد لليسير المعفو عنه.

---

[19] الريسوني، أحمد. **نظرية التقريب والتغليب**، مرجع سابق، ص 221. وانظر كتاب: **لا إنكار في مسائل الخلاف**، سلسلة كتاب الأمة، 2003.

5. معايير التغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة:

إن المصالح والمفاسد قد تتعارض، بل يمكن أن تتساوى -تقريباً وبحسب الظاهر- مصلحتان أو مفسدتان أو مصلحة ومفسدة، وذلك من جميع الوجوه. وقال العلماء: يضطر هنا للتخيير، وأصله -في الشرع- الواجب المخير، ونحوه. وإذا تعلق الأمر بأشخاص متعددين جاز اللجوء للقرعة.

لكن حالة التساوي التام قليلة الوجود، لذلك كان الأصل في التعارض هو الترجيح، وذلك بناءً على قاعدة التغليب، وفق المعايير الخمسة التي نظمها الكاتب والتي يمكن اعتبارها أساس فقه الموازنة:

المعيار الأول: النص الشرعي. فالحكم الشرعي يتضمن -ولا بد- مصلحة أو درء مفسدة، بحيث يوجد تكافؤ بين المصلحة والحكم. ولذلك قد ترجح مصلحة على مصلحة بمقتضى اختلاف الأحكام الشرعية لهذه المصالح، كما يرجح الواجب على المندوب، بل يمكن رجحان واجب على واجب، وحرام على حرام.

المعيار الثاني: رتبة المصلحة. فالزواج مثلاً ضروري، لأن به حفظ النسل. ومن حاجياته: المهر. فإذا تعارض المهر مع الزواج نفسه فأصبح مانعاً منه، قدمنا الضروري على الحاجي.

المعيار الثالث: نوع المصلحة. هنا لا تتعارض مصلحتان من رتبتين مختلفتين: كالضروري مع الحاجي، وكهذا مع التحسيني، بل تتعارض المصالح -من الرتبة نفسها- التي تنتمي إلى الضروريات الخمس، بعضها مع بعض.

المعيار الرابع: مقدار المصلحة. أي أن الخير الكثير أولى بالاعتبار من الضرر اليسير. ومن أمثلة هذا المعيار: تعييب الخضر للسفينة، وتترس الكفار بأسرى المسلمين في الحروب، وتقديم المصلحة العامة على الخاصة.

المعيار الخامس: الامتداد الزمني. أي لا ينبغي النظر إلى المصلحة وإلى مقدارها عند أول أمرها فقط، بل تعتبر أيضا من خلال آثارها المستقبلية المتوقعة، ومن مجموع النظرين -الآني والمستقبلي- يتم الحكم على هذه المصلحة. وعلى هذا تقدم المصلحة ذات الامتداد الطويل والأثر البعيد على الأخرى المحدودة في عمرها وأثرها. وأعظم مثال لهذا الفقه: صلح الحديبية الذي بسببه حققت الدعوة الإسلامية نجاحات واسعة أين منها مصلحة دخول مكة والاعتمار فيها.

6. التغليب في سد الذرائع:

الحاجة إلى العمل بالتغليب تظهر -أكثر ما تظهر- في سد الذرائع لا في فتحها. وهنا تكلم الكاتب عن معنى الخوف من وجهة نظر شرعية، ومن القرآن خاصة، وهو كلام نفيس. غير أن أهم جديد حمله الكتاب في موضوع سد الذرائع هو تقسيمه لدرجات إفضاء الذريعة إلى المفسدة:[20]

الإفضاء المحقق: حيث الدخول في الذريعة يساوي تماما الوقوع في المفسدة المتذرع إليها؛ والإفضاء القليل: وهذا لا يؤثر في مشروعية الوسيلة، فهذا مقتضى التغليب الشرعي، والإفضاء الغالب: أي أن الذريعة تؤدي في الغالب إلى المفسدة. فهذا لون من تعارض الأصل والغالب. وقد وقع فيه وفي جزئياته خلاف بين العلماء؛ والإفضاء الكثير غير الغالب: وهو الذي تفرد المالكية بمنعه. وقد عقد الأستاذ لتحقيق الرؤية المالكية في الموضوع وبيان أصولها.. صفحات مركزة ووافية بالمطلوب. ومن توابع الحديث في الذرائع: العلاقة بين الوسيلة والغاية، من حيث المشروعية.

[20] إذا أراد القارئ أن يفهم أهمية هذا التقسيم يمكنه أن يراجع أحد أهم الكتب المعاصرة في موضوع الذرائع، وهو كتاب البرهاني، هشام. **سد الذرائع في الشريعة الإسلامية**، دمشق: دار الفكر، 1995. وسيلاحظ –بالمقارنة- أن هذا التقسيم بالضبط هو ما كان ينقص أطروحة البرهاني المتخصصة.

7. هل الغاية تبرر الوسيلة؟

اعتبر المؤلف أنه إذا كان من غير الممكن قبول مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" على عمومه وعلاّته. فإنه من غير السليم كذلك ما يتجه إليه كلام بعض الكتاب الإسلاميين من إنكار لكل تأثير للغايات على أحكام الوسائل.بداية إن ما يعتبره ميكيافيلي غايات نبيلة -كمصلحة الأمير- ليس عندنا نحن المسلمين كذلك، بل غايتنا أن تكون كلمة الله -ممثلة في كتابه وسنة نبيه- هي العليا. ولذلك فإن الغايات التفصيلية لحياة المسلم وجميع أفعاله تستمد مشروعيتها من الشرع، وكذلك الوسائل التي يسلكها. وفي الشرع يمكن أن تباح بعض الوسائل غير المشروعة، فتأخذ حكم المشروعية بالنظر إلى غايا ا، وذلك في إطار محدد من الشروط والضوابط. مثاله أن تخريب الأبنية وإحراق المزروعات فساد في الأرض لا يقره الله سبحانه. لكن حين حاصر المسلمون بني النضير من اليهود، عمدوا إلى قطع بعض نخيلهم وتحريقه، وقد أقرهم الوحي على ذلك: ﴿مَا قَطَعْتُم من لِينَةٍ أَو تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللهِ وَلِيُخزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾ (الحشر: 5). فهذا تدبير استثنائي على خلاف الأصل، جاء لردع المتآمرين ورد كيدهم. ولذلك إذا قدر قائد المسلمين ألا حاجة إلى هذا التدبير رجع إلى الأصل، كما في وصية أبي بكر لبعض أمرائه: ".. ولا تقطعن شجراً مثمراً، ولا تخربن عامراً..."

ثم استقرأ الكاتب أن الغاية المعتبرة شرعاً تسوغ الوسيلة الممنوعة في الأصل في أحوال الحرب، فيجوز فيها الكذب مثلاً؛ وفي استخلاص الحقوق المستحقة شرعاً. قلت: ومن أمثلتها الفقهية مسألة الظفر؛ وكذلك في دفع الظلم والعدوان.

8. حكم الأغلبية:

هذا من أحسن الفصول التي بينت تطبيقات النظرية. وقد قرر الكاتب أن مسألة الاعتداد بالأغلبية في الرأي والقرار اجتهادية استنباطية. ولذلك يمكن الاستشهاد لها ببعض النصوص، كقوله تعالى في مدح المومنين: ﴿وَأَمْرُهُم شُورَى بَيْنَهُم﴾ (الشورى: 38)، وأقل ذلك اتفاق الأغلبية. وكقوله على لسان ملكة سبأ: ﴿مَا كُنتُ قَاطِعَةً أمرا حَتى تَشهَدُون﴾ (النمل: 32). فقد سيقت قصتها في القرآن على سبيل التنويه بتعقلها وحسن تدبيرها، وفي ذلك تصحيح غير مباشر لتصرفا ا، لأن كل حكاية وقعت في القرآن ولم يقع ردها فيه، كان ذلك دليلاً على صحتها، كما قال الشاطبي. ثم توسع الأستاذ الريسوني في الاستدلال لمراعاة الأغلبية من سيرة النبي ﷺ، خاصة في غزوات بدر وأحد والخندق، حيث كان النبي الكريم لا يدع التشاور مع أصحابه واحترام نتيجة هذا التشاور.

وقد أجاد الكاتب في دفع اعتراضات من أهدروا الأغلبية، خاصة منها قولهم: إن الكثرة والأكثرية لا تأتي في القرآن إلا في سياق الدم والقدح: ﴿وَإِن تُطِع أَكْثَرَ مَن فِي الأَرضِ يُضِلوكَ﴾ (الأنعام: 116). ﴿وَمَا أَكْثَرُ الناسِ وَلَو حَرَصتَ بِمُؤمِنِينَ﴾ (يوسف: 103). ﴿قُل لا يَستَوِي الْخَبِيثُ وَالطيبُ وَلَو أَعجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾ (المائدة: 100). فمعنى هذه الآية الأخيرة مثلا ليس كما يتصورون من إهدار لمطلق الكثرة، قال: "الآية إنما تنفي المساواة بين الطيب والخبيث، والخبيث من الأشياء هو الحرام وهو القذر النجس، والخبيث من الناس هو الكافر والمنافق. وعلى هذا فالطيبات من الأموال والأشياء، ولو كانت قليلة، خير من خبائثها ولو كثرت. فليس في الآية أبداً تفضيل مطلق للقلة على الكثرة، وليس فيها إهدار مطلق للكثرة، وإنما فيها إهدار للكثرة

الخبيثة."[21] فالذي أهدرته الآية إذن هو الخبث لا الكثرة. وعلى هذا الأساس تفسر سائر الآيات التي تذم أكثر الناس، وتصفهم بأ م لا يعلمون ولا يؤمنون وأ م فاسقون، لتنبه على أن كثر م هذه لا قيمة لها.ثم إن الآيات التي وصفت أكثر الناس بأ م لا يعلمون كانت تتحدث بصفة خاصة عن مجال الغيبيات، كما يدل على ذلك الاستقراء، وهذا مجال يحتاج فيه إلى الأنبياء. على أن بعض الآيات التي جاء فيها ذم الأكثر كانت تعني بالخصوص أقواما بعينهم: أكثرية المشركين واليهود والنصارى والمنافقين. فمن الغلط إذن -يقول المؤلف- قطع الآيات عن سياقا ا، ثم الانتقال ا إلى جماعة المومنين، ثم الانتقال ا إلى إهدار الكثرة مطلقاً.

بل الكثرة في الأصل هي حكمة الله ونعمته على خلقه، ولذا جاءت آيات أخرى تمدح بعض معاني التكثر: ﴿وَاذْكُرُواْ إِذْ كُنتُم قَلِيلاً فَكَثَّرَكُم﴾ (الأعراف: 86). فالكثرة مطلوبة، ولكنها -ككل شيء آخر- قد تسخر تسخيرا أعوج.

ويختم الكاتب هذا البحث بقوله: إن الكثرة في الخير أفضل من القلة، والقلة في الشر أفضل من الكثرة. وعلى هذا فكثرة المومنين أفضل من قلتهم، من حيث هم مؤمنون.

فانظر -أيها القارئ الكريم- إلى هذا الفقه السديد كيف يجمع بين الآيات المختلفة ولا يضرب بعضها ببعض، وكيف يفسرها أحكم تفسير وأحسنه. تعرف أن هذا من صفات العلماء حقا الذين مدحهم النبي الكريم بقوله: "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين."

ثم انتقل البحث إلى التنبيه على منشأ غلط أنصار الاستبداد الفردي بالأمر، وهو خلطهم بين القضايا التي عالجها الرسول مع أصحابه بالرأي والاجتهاد، وبين القضايا

[21] الريسوني، أحمد. **نظرية التقريب والتغليب**، مرجع سابق، ص 460.

التي أمضاها بمقتضى الوحي. وذلك كما في صلح الحديبية. فمن الواضح هنا أن النبي الكريم تصرف بصفته رسولاً -كما يشير إلى ذلك قوله في الناقة: حبسها حابس الفيل- فلم يبق مجال لرأي أحد، ولهذا لم يستشر الناس أصلاً. وهنا تنبيه نبيه للكاتب، ملخصه أن الرسول وإن كان يتصرف أحياناً كثيرة بصفته حاكما للمسلمين وقائداً لجيشهم، فلا ينبغي أن يعزب عن بالنا أنه من المستحيل تجريد شخصه عليه السلام من صفات ثلاثة خاصة به: فهو رسول مؤيد بالوحي؛ وهو معصوم؛ وهو أفضل الخلق وأكملهم عقلاً. قال الأستاذ: "من هنا ندرك فداحة غلط أولئك الذين يذهبون في قياس الأمراء على رسول الله كل مذهب، وينتهون إلى أن يعطوا لأمرائهم ما كان لرسول الله ﷺ من مكانة، ومن تعظيم، ومن تقديم، ومن تفويض، ومن حقوق، كأ م لم يقرأوا سورة الحجرات وغيرها... وإذا كان الرسول -بصفاته الثلاث المذكورة- لم يثبت أنه أمضى أمراً من أمور الرأي، ضداً على ما يراه أصحابه، أفيكون للأمراء من بعده، وهم على ما هم عليه من الآفات وصفات القصور، أن يخالفوا أهل الرأي والخبرة والفضل، جميعهم أو أكثريتهم، ويتفردوا بما بدا لهم، ويحملوا الأمة عليه؟"[22]

وقد يُستدل لمذهب الانفراد بالقرار ببعض تصرفات الخلفاء الراشدين. فقالوا مثلاً: إن أبا بكر قرر قتال مانعي الزكاة ولم يراع معارضة الصحابة لذلك. والجواب أن روايات المحدثين للقصة تكشف أن الخلاف جرى بين أبي بكر وعمر، لا بين أبي بكر وسائر الصحابة. ثم إن هذا الخلاف آل إلى الاتفاق، كما قال عمر: فشرح الله صدري لما يقوله أبو بكر. ويدل موقف الخليفة الحاسم أنه كان على علم شرعي قاطع بوجوب هذا القتال، وهو ما لم يكن لدى عمر في الظاهر. وكذلك في إنفاذ الصديق لجيش أسامة، فهو لم يزد على إمضاء أمر كان الرسول عليه السلام مصراً عليه، حتى

---

[22] الريسوني، أحمد. **نظرية التقريب والتغليب**، مرجع سابق، ص 476 – 477.

وهو في مرض موته. أما في مسألة عدم قسمة الأراضي المفتوحة، فالأمر فيه أوضح، لأن جمهور أهل الرأي من الصحابة وافق عمراً على موقفه.

وقد وجدنا -يقول الكاتب في مبحث "الترجيح بالكثرة عند العلماء"- أن أهل العلم كثيراً ما يرجحون ويفضلون اجتهاداً على آخر الكثرة القائلين به؛ رغم أن ا ال العلمي الصرف هو أبعد ا الات عن الخضوع للكثرة والأكثرية. لكن العلماء اعتدوا بالكثرة واعتبروها مرجحاً -عند انتفاء مرجح أقوى- كما فعلوا في تفضيل رأي جمهور الصحابة، وفي تقديم ما روته كثرة من الرواة على رواية القلة. فهذا مبدأ مسلم عندهم، وإن اختلفوا في التطبيق، وفي اعتبار هذه الكثرة حجة مستقلة أم مجرد مرجح أولى من غيره.

ومن الواضح أن رأي الجمهور ليس إجماعاً ولا يلزم ا تهد. وهل هو حجة في حق عامة المسلمين؟ هذه مسألة اختلف فيها الأصوليون. قلت: ظني أن غالب الصواب يكون مع آراء الجمهور، ونادراً ما خفي الحق على السواد الأعظم من أهل العلم والفضل، وعرفته قلة منهم. ولذلك اعتبر المؤلف أن العمل بالأغلبية هو -في الحقيقة- فرع عن العمل بمبدأ الإجماع، لأ ا تحقق أكبر قدر ممكن من الإصابة والسلامة من الخطأ، وتمثل أقرب المراتب إلى مرتبة العصمة. صحيح أن الأغلبية لا تكون دائماً على الحق، لكننا باتباعنا لحكمها لا نطلب السلامة التامة من الخطأ، وإنما نطلب الجهة التي فيها صواب أكثر. ومما يعزز أهمية مراعاة الأغلبية أ ا تجعل الجميع يشترك بفعالية وحماس في التفكير والتدبير، لأن الناس حينئذ تشعر بأن لرأيها اعتباره. ولهذا حين تكون للقرار المتخذ -بإرادة عامة- تبعات ثقيلة أو سلبية، يتحملها الناس ويتقبلو ا. كما أن الالتزام بالأغلبية يمنع الرؤساء من الاستبداد.

أما مجالات العمل بالأغلبية فهي -بصفة عامة- قضايا الرأي والاجتهاد. وعدد منها المؤلف ثلاث مناطق: الأولى هي التشريع الاجتهادي العام: أي التشريعات التي تحتاجها الأمة لمواكبة المستجدات، مما يكون له أثر واسع على الجمهور، أو مما تتدخل فيه الدولة. ولا شك -يقول الكاتب- أن أرقى صور ممارسة هذا التشريع هو أن يصدر عن هيئة جماعية تضم أساساً علماء البلد المجتهدين. على أن اعتبار الاجتهاد الأكثري ملزماً في الأمور العامة لا ينبغي أن يمس في شيء حق الاختلاف ولا إمكان التراجع عن هذا الاجتهاد لاحقاً. والمنطقة الثانية هي التأمير والتقديم: فالأول يعني اختيار خليفة المسلمين، أو رؤساء بلدانهم، والثاني هو تولي بعض الأعمال غير الإمارة، كاختيار الناس أو جماعة مهنية من ينوب عنهم. وقد قرر الكاتب أنه إذا جاز إسناد بعض المناصب والمهام بالتعيين، فلا بد أن يبقى للجمهور نوع رقابة على المُعين؛ في حين يجب أن تكون تولية الإمارة شورى بين المسلمين، أو على الأقل بين أهل العلم والخبرة والقيادة فيهم، كما اختار كبار الصحابة -وهم يومئذ أكثر أهل الحل والعقد- أبا بكر خليفة. أما المنطقة الثالثة فهي تدبير المصالح والشؤون المشتركة.

ثالثاً: النظرية في ضوء فلسفة المعرفة.

في إمكان المقارنة:

أعقد في هذا الجزء من المدارسة مقارنة سريعة بين نظرية التقريب والتغليب في العلوم الإسلامية وبين بعض أهم النتائج التي توصلت إليها الفلسفة في موضوع المعرفة. وذلك لا لأقول إن هذه النظرية هي نفسه ما انتهت إليه الابستيمولوجيا اليوم؛ إذ لا شك أن فكرة التغليب هي -كما كشف عن ذلك الأستاذ الريسوني- مبدأ إسلامي أصيل من جهة، وشديد الارتباط بالعلوم الإسلامية وروحها العميقة وطبيعتها المنهجية،

من جهة أخرى. لكن رغم ذلك لا أملك إلا أن أسجل شبها -وربما تماثلاً- بين الأساس النظري للتغليب وبين الفكرة المحورية للثورة الحديثة في مجال الابستيمولوجيا، وأعني بهذا: فكرة الاعتراف بقيمة المعرفة الاحتمالية. ولهذا أيضاً لا أملك إلا أن أثبت هنا إعجابي بالبناء العقلي المنهجي العظيم للعلوم الشرعية، ذاك البناء الذي يتأسس على علم مزدوج: يقيني وآخر أغلبي. وهذا كذلك سبب اهتمامي بعمل الأستاذ الريسوني، وهو الوحيد -في حدود علمي- الذي كشف ببحث أكاديمي رصين عن هذه الطبيعة العميقة للمعرفة الإسلامية، مما يسمح لنا بالقول: إن هذه الثورة الابستيمولوجية لا تعني -بالأساس- الغرب وحده وتاريخه العلمي والفلسفي الخاص.

نظرية التغليب والمذهب الشكي القديم:

والحقيقة أن مشكلة المعرفة -كيفيتها وحقيقتها وقيمتها...- مشكلة قديمة في الفكر البشري، ولذلك تعرض بعض الفلاسفة للحديث عن المعرفة غير اليقينية. لكن كان ذلك بشكل بدائي محدود لا يشكل نظرية مستقلة، ولا حتى شبه نظرية. وربما كان أهم هؤلاء هم الشكاكون Les sceptiques، ويقابلهم الفلاسفة التوكيديون أو الدوغمائيون بأطيافهم الثلاثة الرئيسة: الأفلاطونيون، والأرسطيون، والرواقيون.

والواقع أن الموقف الإسلامي في بعض أهم قضايا المعرفة أقرب إلى آراء الارتيابيين منه إلى مذاهب الدوغمائيين. من هذه القضايا: إمكان المعرفة وقيمتها.[23] فالارتيابيون القدامى -بيرون وتلامذته- رأوا أن المعرفة غير ممكنة، سواء كانت حسية أم عقلية. فهذا أهم نتائج نقدهم للعقل. فهذا رأي الشكاكين الخُلص: الشك في إمكان الوصول

[23] توسعت في هذا الموضوع بتفصيل أكثر في كتابي الجاهز، والذي ينتظر الطبع: "الغيب والعقل، دراسة في حدود المعرفة البشرية".

إلى الحقيقة قائم لا يرتفع، لكنهم لم ينكروا إمكان وجود الحقيقة في حد ذاتها.[24] وبعضهم -ككارنيادس المتوفى سنة 129 قبل الميلاد- يعترف بوجود حد أوسط بين الحقيقة التي لا سبيل لإدراكها وبين الغموض التام.[25]

وإذا كانت نظرية المعرفة -في الإسلام- تختلف مع هذا الرأي من حيث إنها تثبت وجود الحقائق وقدرة الإنسان -مبدئياً- على اكتشاف بعضها، فيما البعض الآخر -كحقائق الغيب- يظل فوق طور العقل. فإن هذه النظرية -وخصوصاً "التقريب والتغليب"- تلتقي مع الارتيابية فيما يخص الحياة العملية اليومية، ذلك أن الارتياب الفلسفي في جوهره هو عبارة عن التوقف عن الحكم على الأشياء، فاعْتُرض عليه بأن الحياة العملية لا تحتمل تعليق الحكم إلى غير أجل. وقد حلّ كارنيادس هذه المشكلة حين اعتبر أنه توجد في المعرفة تمثلات محتملة على الحكيم أن يوافقها في العمل دون أن يخلع عليها ثوب الحقائق اليقينية، أي يكفي في شؤون الحياة اتباع ما يبدو معقولاً، لذلك يحترم الشكاك قوانين البلد الذي يعيشون فيه وعاداته.[26]

لكن من جهة أخرى يوجد فرق دقيق بين النظرين -التغليبي والارتيابي- وذلك لأن التغليب الإسلامي ليس تغليباً عملياً فقط، بل عقلي أيضا. أعني أن الارتيابي إذا عمل بالظاهر أو الراجح في الحياة، فإنه على المستوى الفكري لا يعتقد في صحة هذا الرجحان، بينما المفكر المسلم -بمقتضى نظرية التغليب- يعتقد ذلك. أي أن التغليب الإسلامي تغليب حتى في تصور الواقع، فالحق تبع للغالب، لهذا فهو حين يعمل بالغالب يعتقد أيضا أنه بذلك يصيب الحقيقة في الغالب.

---

[24] Verdan. *Le scepticisme philosophique*, Collection : Pour connaître, Paris : Editeur Bordas, p 26- 27.
[25] Ibid, p. 30-31.
[26] Ibid, p. 26-27.

العلم الأرسطي:

لكن الموقف الارتيابي من العلم -على ما فيه من صواب ووجاهة.. في بعض جوانبه- لم يكن هو المذهب السائد طوال تاريخ الفلسفة الأوربية إلى حدود العصر الحديث، بل الغلبة كانت دائما للأرسطية التي اعتبرت -كما يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر: روبان- أن موضوع المعرفة وغايتها هو اكتشاف الحقيقة المطلقة لا الوصول إلى درجة معينة من المعرفة الاحتمالية. ولذلك تأسست المعرفة الأرسطية على البرهنة المنطقية.[27] من هنا كان الفلاسفة -إجمالاً- يبحثون فقط عن اليقين التام، ويحقرون -بالمقابل- كل معرفة غير يقينية. فقياس التمثيل -مثلاً- "لا يفيد اليقين، ولكنه يصلح لتطييب القلب وإقناع النفس في المحاورات"،[28] فهو دليل خطابي لا برهاني.

لكن هذا القياس نفسه هو القياس الفقهي الذي اعتبره علماؤنا رابع مصادر التشريع. ولا يعترف هؤلاء الفلاسفة أيضا بالاستقراء، فهو أصل عام يقبل الاستثناء،[29] و"لا يبعد أن يطرد حكم في ألف إلا في واحد."[30]

وقد أدى هذا التفكير الفلسفي بأهله إلى التوهين من شأن التجربة والتنقيص من قيمتها العلمية، فهي غير قادرة على إمدادنا بأي معرفة ضرورية، لانبنائها على الاستقراء. يقول الفيلسوف الفرنسي بوترو: في كل الأزمنة تصور الفلاسفة أن التجربة

---

[27] Robin, Léon. *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris: Editeur la Renaissance du Livre, 1923, p 297

[28] الغزالي، أبي حامد. **مقاصد الفلاسفة**، القاهرة: دار المعارف، 1961، ص 90.

[29] Boutroux, Emile. *La philosophie de Kant*, Paris : Librairie philosophique, 1946. p 11.

[30] الغزالي، أبي حامد. **مقاصد الفلاسفة**، مرجع سابق، ص 89.

لا تنتج العلم، فهي تهتم بظواهر عارضة، ولذلك فنتائجها عامة وتقبل الاستثناء. والعلم المطلق لا يأتي إلا من الذهن الخالص.[31]

ولا يختلف التصور الأفلاطوني كثيرا عن مثيله الأرسطي. فهذه محاورة تيتيتوس خصصها أفلاطون لتعريف العلم وحقيقة المعرفة ومنشأ الخطأ فيه، ونحو ذلك من قضايا نظرية المعرفة. وهي من أصعب الحوارات الأفلاطونية وأكثرها اضطرابا. ومن أسباب ذلك في رأيي أن سقراط -لسان أفلاطون في الكتاب- لم يتصور وجود درجة وسطى بين العلم والجهل، فالمرء إما يعرف أو لا يعرف، لا واسطة بينهما.[32]

وقد امتد هذا الأثر الأرسطي إلى العصر الحديث، وشمل فلاسفة كباراً حتى من الاتجاه الظاهري النسبي. فكانط نفسه لم يشذ عن التصور القديم للعلم، والذي يعني مطابقة تامة ومطلقة للواقع، فسعى إلى تحصيل اليقين داخل دائرة ظواهر الأشياء.[33] أي أن كانط وإن اعتبر أنه ليس بمقدور العقل الإنساني إدراك حقيقة الأشياء في حد ذا ا noumènes، إلا أنه عوض ذلك بطلب بلوغ اليقين في عالم الظواهر phénomènes. ولم يهتم كانط بعنصر الاحتمال في المعرفة.

وهذه الرؤية الأرسطية تختلف جوهرياً عن نظرية التغليب، كما رأينا ذلك مثلاً في مطلب "المصطلحات الأساسية في البحث"، والذي جاء في الفصل الأول. يقول الكاتب -في الانتهاء من دراسة معنى العلم-: "إن قصر مصطلح العلم على ما كان

---

[31] Bourtroux. *La philosophie de Kant*,… p 126-127
[32] Platon. *Théétète*, E. Chambry (tr.), Paris : Editions Garnier Frères, 1958
[33] Bourtroux. *La philosophie de Kant*,… p 129.

يقينياً مطابقاً -ولابد- لحقيقة الأمر، إنما هو اصطلاح خاص، فمن الغلط اعتباره المعنى الوحيد للعلم، كما فعل المتكلمون والمتفلسفون."[34]

من لوك إلى كورنو:

إذا كانت مشكلة الوجود هي محور الفلسفة القديمة، خصوصاً اليونانية، فإن مشكلة المعرفة هي محور الفلسفة الأوربية الحديثة، كما تدل على ذلك فلسفات ديكارت وليبنتز وبركلي وهيوم وكانط، ونحوهم. وقد ساهم علم الكلام الإسلامي في هذا التحول الكبير، خصوصاً ببحثه المميز لقضية العلاقة السببية.[35]

وفي هذا السياق قام الإنجليزي جون لوك بدراسة أصل المعرفة ومسالكها وما يعرض لها، من ذلك أنه عقد في كتابه فصلاً عن الخطأ، تتبع فيه منشأ الغلط وأسبابه، وسجل حقيقة تعارض المعارف والرؤى مما يؤثر أحياناً على يقينية المعرفة. لكنه اعتبر أنه يمكن للعقل -رغم الأخطاء والمشوشات على سلامة المعرفة- أن يؤمن بالقضايا البديهية والواضحة جداً، والتي نعتبرها قريبة من اليقين. إن العقل في مسائل كثيرة يفضل أن يعلق حكمه عليها ولا يعتقد فيها شيئاً، طالما أنه لا يحتاجها. فإذا اعتقد أن في هذه المسائل ما يهمه، فإنه -يقول لوك- سيأخذ منها ما يحتـوي على أكبر احتمال من الصواب، وهي المسائل التي يخصها العقـل بالإيمان والتصديق.[36]

---

[34] **نظرية التقريب**، ص 17، ويمثل ابن رشد جيداً هذه الرؤية الأرسطية، كما هو بيِّن في كتبه، خصوصاً منها: **تهافت التهافت**، انظر حول هذه المسألة: الشرقاوي، عبد الله. **الأسباب والمسببات، دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي**، بيروت: دار الجيل، 1997، ص 111 إلى 119.

[35] راجع التفاصيل في كتابي الذي من المفروض أن يصدر هذه السنة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي: "الوجود بين مبدئي السببية والنظام، بحث في الأساس الشرعي والنظري لاستشراف المستقبل."

[36] Locke, Jean. *Essai sur l'entendement humain,* de Gonzague Truc (tr.), Paris : Edition la Renaissance de livre, p 222 - 224.

إن لوك يدافع عن المعرفة التي احتمال صوا ا كبير جداً، وذلك في حالة تعذر اليقين. ويؤكد على قيمة المعرفة الاحتمالية -القوية جداً- وعلى أنه من الواجب ومن المناسب اتباع الرأي الذي يستند إلى الاحتمالات الأقوى.[37] و ذا يظهر أنه يمكننا القول لو استعملنا اصطلاحات الأستاذ الريسوني: إن لوك يعترف أساسا بدرجة التقريب، دون التغليب.

والفيلسوف الذي خطى هذه الخطوة الأخيرة واعترف ائياً بالتغليب المعرفي هو الفرنسي: كورنو،[38] وذلك في عدد من كتبه: مثل دراسة لأسس المعرفـة وخصائص النقد الفلسفي؛ وعرض نظرية الحظوظ والاحتمالات؛ ورسالة في تسلسل الأفكار الرئيسة في العلوم والتاريخ. وقد استفاد كورنو من سابقيه -كانط وكونت- مبدأ نسبية المعرفة واستحالة إدراك كنه الأشياء. لكن لا توجد عند كانط درجات في هذه النسبية، وذلك بسبب طبيعة الإدراك الخاضعة لقوالب وصور موحدة. أما نسبية كورنو فتقبل التدرج، فقانون الجاذبية -مثلاً- هو أقرب القوانين الفيزيائية إلى حقيقة الأشياء، وليس هو القانون الذي يعكس ائياً هذه الحقيقة.[39] ولذلك فالمعرفة عند كورنو درجات في القوة والضعف، واليقين نوع واحد فقط منها.

ولست أدري يقيناً لماذا أهمل الفكر العربي المعاصر كورنو، وفضل عليه ديكارت وكونت وهيجل وغيرهم، وإن كان هذا يصدق أيضاً على الفلسفة الغربية. وظني أن نظرية كورنو التي تعترف بالاحتمال وبمعرفة متدرجة في الصحة. كانت تشاغب وتشوش على الدعاوى العريضة للقرن التاسع عشر في إدراك الحقائق والوصول إلى

---

[37] اقرأ خصوصاً:

Essai sur l'entendement… livre : de la connaissance, sections 15 et 16, p 220 à 224.

[38] راجع مقالاً مختصراً عن حياة كورنو وأعماله في الموسوعة الكونية:

Encyclopaedia Universalis, 1996, 6/704 – 705, article: Cournot.

[39] Bréhier, Emile. *Histoire de la philosophie*, Editions Cérès. Tunis, 1994, 7/93 – 94

المعرفة الأخيرة، لكن الفكر الغربي -بعد تقدم العلوم ونقد الأنساق الفلسفية الدوغمائية- أعاد اكتشاف كورنو في نظرية المعرفة والتاريخ والإنسانيات... كما فعل مثلاً رايمون آرون في كتابه "مدخل إلى فلسفة التاريخ."[40]

العلوم الإنسانية وإعادة اعتبار المعرفة الاحتمالية:

وقد كانت أكثر العلوم تضرراً من إهدار قيمة المعرفة الاحتمالية هي العلوم الإنسانية. وهذا -في رأيي- أصل مشكلتها الإبستمية، وأصل ما تجده من صعوبات جمة لكي تثبت لنفسها وضع "العلم" على غرار علوم الطبيعة. إن لعلوم الإنسان وضعية خاصة من حيث تميز الموضوع وفرادته (الإنسان)، ومن حيث طبيعة مناهجه (محدودية التجربة). ولذلك كانت أسس هذه العلوم ومفاهيمها وأساليبها.. أمورا عامة وتقريبية في الأكثر.[41] يقول بوترو: نحن لم نعد نأمل بتطابق العلم والضرورة، فالقانون شيء والضرورة شيء آخر. إن علوم الملاحظة مثلاً لا تندرج بحال ضمن علوم الرياضيات، ومع ذلك فإن لها قوانين حقيقية. ولذلك كانت قوانين علومنا تقريبية فقط، وفي هذا تكمن قيمتها، بل إن تقريرها بشكل مطلق يجعل منها مجرد عمومات غير مضبوطة أو خاطئة.[42] لذلك يعتبر عالم الاقتصاد الأمريكي ساموبلسون -والحائز على جائزة نوبل- أن "الاقتصاد" مثلاً ليس علماً بحتاً -كالرياضيات أو الفيزياء- لكنه معرفة تقريبية أثبتت فعاليتها ومصداقيتها على أرض الواقع.[43] وهذا ما

---

[40] في نيتي -إذا أذن الله سبحانه- أن أعرِّف بفكر كورنو في تأليف مستقل، أو أترجم بعض كتبه عن الفرنسية

[41] Granger, Gilles Gaston. *La Raison*, Paris : Presses de France, 1993, p74-88

[42] Bourtroux. *La philosophie de Kant*,… p 129 – 130

[43] Samuelson, Paul, & Nordhaus, William. *Micro-économie*, translated from English by Serge Belloir, Paris : Editions d'organisation, 14th edition, p. 15 – 16

يفسر كثرة اختلاف علماء الاقتصاد، وأن عالماً لامعاً مثل كينـز يغير بعض آرائه باستمرار.[44]

ولابد أن أشير في هذا المقام إلى دور علم الطب ثم علم الإحياء -في اية القرن التاسع عشر وبداية العشرين- في إدخال عنصر الاحتمال إلى كافة العلوم ودفعها إلى اعتباره؛ ذلك لأن قوانين الطب ليست ضرورية بقدر ما هي أغلبية وإحصائية، فالمرضى -بالمرض نفسه- يتشا ون، لكنهم لا يتطابقون. لقد بين الطب -بشكل حاسم- تميز عالم الإنسان بقوانينه الاحتمالية عن عالم المادة حيث القانون الضروري أشد حضوراً وأثراً.[45] لذلك يدعو بعض الإبستميين المعاصرين إلى تطوير حساب الاحتمالات وتطوير تطبيقاته على علوم الإنسان، بعد أن تمّ الاعتراف بتعاظم أهمية عنصر اللاّتوقع في الظواهر البشرية.[46]

وقد انعكس هذا الوعي أيضاً على علوم المنطق المعاصر، فانتقد كل من برتراند راسل وبيارد كوين مصطلح "المعرفة" connaissance ، إذا كان يفترض تطابقاً وتوافقاً مطلقاً بين العالم من جهة والعلم الإنساني من جهة أخرى.[47] كما أن بعض المناطقة يرفض مبدأ الثالث المرفوع: القضية إما صحيحة أو خاطئة ولا احتمال ثالث، ويعتبر أن بعض القضايا لا هي صحيحة ولا خاطئة.[48]

---

[44] Ibid, p 59.

[45] Barreau, Hervé. *L'épistémologie*, Collection Que sais-je? Paris :Presses de France, 3rd édition, 1995 p 76 – 77 .

[46] Granger. *La Raison*,… p 87.

[47] *Encyclopaedia Universalis*, 8/252, article empirisme.

[48] Barreau. *L'épistémologie*,… p 32 – 33.

لوبون ومسألة الأغلبية:

ولا أحب أن أ ي هذه المدارسة دون تناول قضية اعتبار رأي الأغلبية والاعتداد به، والتي خصص لها الأستاذ الريسوني جانباً هاماً من بحثه، وذلك من زاوية علاقتها بما يمكن أن يسمى بـ "سيكولوجية الجماهير". فقد يعتضد بعض ناقدي مبدأ تحكيم الأغلبية بما توصل إليه عالم الاجتماع الفرنسي غوستاف لوبون من أمور تتعلق بموضوعنا هذا؛ فرغم سعة تعداد أفراد الجمهور وتنوع مكوناته، فإنه يشكل -في بعض الظروف- كائناً مستقلاً ومنسجماً. ويكون الجمهور من الناحية الثقافية أدنى مستوى من الرجل الواحد المعزول.[49] ثم إن الجماعة سريعة التصديق قليلة النقد، حتى لو كان فيها أهل علم وثقافة. ولذلك يتحدث لوبون عن العدوى الفكرية.. أي انتشار الأفكار .. داخل الجماعة.[50] وتتأخر الجماهير دائماً بأجيال عن فكر العلماء والفلاسفة.[51]

وكما افترضت إمكان نقد "حكم الأغلبية" استناداً إلى نظرية لوبون، فإنني الآن سأجيب عن ذلك بالنظرية نفسها؛ فكتاب لوبون قديم نسبياً، وهذا لا يلغي أهميته، وذلك لأنه من دفع بظهور فرع علم النفس الاجتماعي لاحقاً. لكن المقصود أن تطور دراسات الرأي العام وسلوك ا موعات، بين أن الموضوع أعقد مما تصوره لوبون. ثم إن الكاتب -السيد الريسوني- لم يعترف بأي أغلبية مهما كانت، بل جعل لذلك شروطاً وقيوداً كافية لمنع شطط الأغلبية أو شطحها. وهذا سبق أن أشرت إليه، فلا أعيده هنا.

---

[49] Le Bon, Gustave. *Psychologie des foules*, Paris : La Bibliothèque du C.E.P.L., 1976, p 55.
[50] Ibid, p. 62, 127
[51] Ibid, p. 78 – 79

لا يعتبر لوبون أن ملاحظاته على سلوك الجماهير تنطبق على جماعة من المختصين تتناول موضوعاً من اختصاصهم، فهؤلاء لا يشكلون "جماعة" بالمعنى المراد في الكتاب. ولذلك خصص لوبون آخر فصل من كتابه للتجمعات البرلمانية، ودرس بعض ما عاصره وشاهده منها، وبين أ ا أحياناً تتحول لسلوك الجمهور، خصوصاً في التجمعات الخطابية... ثم قال: إنه لحسن الحظ لا تكون للبرلمانات خصائص الجمهور دائماً، خاصة حين يتعلق الأمر بالتصويت على القوانين التي تم إعداد مشاريعها مسبقـ ـاً في لجان مصغرة.[52]

لهذا لا أرى أن في آراء لوبون ما يمس فعلاً بسلامة وأهمية النتائج التي قررها الأستاذ الريسوني في مشروعية -أو حجية- العمل بالأغلبية.

خاتمة:

إن نظرية التقريب والتغليب موجودة في العلوم الإسلامية، والباحث يجد معالم هذه النظرية ويقع على آثارها في مختلف جوانب هذه العلوم وفي عدد كبير من قضاياها. وذلك في شكل إشارات وتنبيهات، واستدلالات وحجاجات، وتطبيقات وجزئيات. وجدة عمل الكاتب تكمن في أنه أول من كشف عنها كاملة وأصـ ـلها من العقل والنقل ودفع إشكالا ا ووضع لها ضوابطها، حتى استوت قاعدةُ التغليب نظريةً منهجية ضخمة واضحة التميز بينة المعالم والآثار، فكأن الأستاذ الريسوني أعاد اكتشاف هذه النظرية التي انطوت في علومنا الشرعية حتى كادت تغيب.

[52] Le Bon. *La psychologie des foules*,… p 181 à 186.

وقد كشف هذا البحث عن كون العمل بالظن الأقوى -كما هو الاصطلاح الشائع في الشرعيات- هو مجرد حالة من حالات العمل بالتقريب والتغليب، وأنه توجد غيرها كالتغليب في المقادير والأحوال.

وفي كل مراحل الكتاب يقوم منهج المؤلف على عرض الفكرة أو الكشف عن قاعدة موجودة أصلا، ثم يؤيدها بأنواع الحجج من الكتاب والسنة والعقل، ويستعين بفهوم العلماء ونصوصهم، ويُوجه ذلك كله للدلالة على المراد، أي أن للتأليف طابعاً استدلالياً. وهذا مفهوم في إطار الهدف الذي سطره الكاتب، وهو الكشف عن النظرية وتوضيح مجالا ا وحدودها وإثبات مشروعيتها، وذلك بشكل حاسم لا يترك لدى القارئ تردداً في قبول النظرية. وقد نجح في هذا نجاحاً تاماً. ومما ساعده على ذلك وعلى توضيح القاعدة وترسيخها غنى الكتاب بالأمثلة والتطبيقات.

ومن فوائد هذا التأليف أيضاً كشفه لوحدة العلوم الإسلامية، ووحدة المنطق الذي يحكمها ويسري فيها أو على الأقل تماثل هذا المنطق. لذا ينتقل الكاتب بالقارئ بسهولة من مسألة في الحديث إلى أخرى في الاعتقاد إلى ثالثة أصولية أو فقهية. فهذا العمل تأكيد جديد على التداخل الشديد لهذه العلوم، ليس فقط على مستوى المضامين بل أيضا على مستوى المنهجية وروحها. لهذا استطاع الباحث أن ينظم في سلك واحد عشرات المسائل والقضايا الشرعية، وأن يحقق كثيراً من الإشكالات -وبعضها من أصول الخلاف- في مجالات الأصول والحديث والفقه. ولعله من المفيد جدا تدريس الكتاب لطلبة العلوم الإسلامية، خاصة في المرحلة العليا من الدراسات الفقهية والأصولية، أو ما يسمى بالخلاف العالي، لأن هذا العمل يقوم على مناقشة رصينة مبنية على الأدلة، ولذا فهو يعلم النقد، لكن في إطار التمسك بالثوابت ومراعاة فقه

الأولويات، إضافة إلى جمعه بين الجانبين النظري والتطبيقي، فالعلم الذي يحمله الكتاب -بمناقشاته واختياراته واجتهاداته- نموذج حي للعلم الشرعي الوسط ولأهله الحقيقيين.

وأخيراً أجد أن سؤالاً يلح على نفسي، فأذكره لعل في القراء من يسهم معنا في التفكير حوله والإجابة عنه: هل يمكننا الآن تأسيس ابستيمولوجيا موحدة خاصة بالعلوم الإسلامية، بل هل من المشروع الحديث عن ابستيمولوجيا لهذه العلوم؟ ظني أن كتاب "نظرية التقريب" يجيب على هذا السؤال.

المداولة في أعمال عماد الدين خليل: دراسة في التنظير والإبداع لسعيد الغزاوي*

مصطفى الحيا**

يعتبر كتاب "المداولة في أعمال عماد الدين خليل" أول عمل مباشر في الأدب الإسلامي المعاصر ينشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وذلك بعد نشر الكثير من الكتب بباقي فروع المعرفة الأخرى.

والكتاب الذي بين أيدينا هو في الأصل أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الأدب العربي تقدم ا صاحبها إلى جامعة الحسن الثاني عين الشق كلية الآداب والعلوم الإنسانية خلال السنة الجامعية 1997/1996م وقد كان عنوا ا الأصل " المداول في أدب عماد الدين خليل: قراءة وتركيب للتأويل والتمثيل". ورغم أن المؤلف قد تتبع المداولة في أعمال عماد الدين خليل الفكرية والتاريخية والدعوية لكن الأعمال الأدبية كانت أحد الأهداف الرئيسية.

---

* الغزاوي، سعيد. **المداولة في أعمال عماد الدين خليل: دراسة في التنظير والإبداع**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2002

** دكتور دولة في الأدب العربي. أستاذ بجامعة الحسن الثاني. المحمدية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ابن مسيك بالدار البيضاء، عضو الرابطة العالمية للأدب الإسلامي

والكتاب يقع في أربعمائة وعشر صفحات من الحجم المتوسط، وقد جاء في أربعة فصول قبلها مقدمة ومدخل وبعدها خاتمة مستفيضة، حيث خصص الفصل الأول لمعاني المداولة وتأويلا ا والفصل الثاني لضوابطها والفصل الثالث لتجليا ا وطرق الاستدلال عليها، والفصل الرابع لمصادرها ومفاهيمها المتجاورة.

والمؤلف لا يخفي أنه يقصد بعمله كله نصرة الأدب الإسلامي المعاصر بالأساس ويعلن ذلك صراحة في أول جملة من مقدمة كتابه بعد حمد الله والصلاة على نبيه ثم يوضح المقصود ذا الأدب الإسلامي المعاصر، فهو –أي الأدب الإسلامي- باختصار شديد: المعادل الجمالي للصحوة الإسلامية المعاصرة. وقد وضع له المهتمون به عدة تعاريف؛ فهو عند عماد الدين خليل تعبير جمالي مؤثر بالكلمة عن التصور الإسلامي للوجود.[1] وعند نجيب الكيلاني "تعبير فني جميل مؤثر، نابع من ذات مؤمنة مترجم عن الحياة والإنسان والكون وفق الأسس العقائدية للمسلم."[2] وتعرفه الرابطة العالمية للأدب الإسلامي بأنه: "التعبير الفني الهادف عن الحياة والكون والإنسان وفق الكتاب والسنة."[3]

والأدب الإسلامي -كما يراه حسن الأمراني- ليس أدب فكرة أي أنه لا يكفي أن يكون مضمون فكرته إسلامياً، فلا بد من صدوره عن ذات مؤمنة ملتزمة بالإسلام، وإلا فالأخطل وهو الشاعر النصراني له شعر مضمونه إسلامي وأفكاره إسلامية. وهذا الأدب ليس أدب فترة، أي ليس مقتصراً على فترة البعثة النبوية وعهد الخلفاء الراشدين، بل يمكن أن يظهر في زمان آخر إذا توفرت الظروف المشجعة على

---

[1] خليل، عماد الدين. **مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987، ص69

[2] الكيلاني، نجيب. **مدخل إلى الأدب الإسلامي**، سلسلة كتاب الأمة، العدد 14، قطر: مطابع الدوحة الحديثة، 1987، ص 36

[3] **النظام الأساسي لرابطة الأدب الإسلامي العالمية**، الرياض: شركة العبيكان، ط2، 1991، ص 23

ظهوره. وهو أيضاً ليس أدب طفرة، أي أنه ليس منبتاً مجتثاً بدون جذور وإنما يجد نماذجه وقدوته فيما أبدعه شعراء الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. لكنه أدب فطرة، على أساس أن الفطرة هي الإسلام ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَتِي فَطَرَ الناسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾ (الروم: 30).

ويقترح محمد إقبال عروي أربعة حدود للأدب الإسلامي المنشود، أولها الحد العقدي: وهو حد يلحقه من صفة "الإسلامية" أي أنه أدب يتحرك وفق مطالب التصور الإسلامي؛ وثانيها الحد الذاتي: فالذات التي تبدع هذا الأدب ذات مؤمنة بالله ملتزمة بمقتضيات هذا الإيمان فكراً وسلوكاً؛ وثالثها الحد المكاني: أي أنه أدب يرتبط بالفرد المسلم فأينما وجد الأديب المسلم فثمة أدب إسلامي ولا علاقة له بالأرض والحدود؛ أما رابع هذه الحدود فهو الحد الزماني: وهو أدب كل الأزمنة ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، وفي هذا دفع للأوهام الناتجة عن حصر دلالة الأدب الإسلامي في الفترة النبوية.[4] ويمكن إضافة حد خامس هو الحد اللغوي: فليس الأدب الإسلامي هو الأدب الذي يكتب باللغة العربية فحسب، بل يمكن أن يكتب بكل لغات العالم، ومع ذلك يسمى أدباً إسلامياً، إذا توفرت فيه الشروط المذكورة آنفاً.

وتحاول هذه أطروحة سعيد الغزاوي أن تجيب عن الأسئلة الآتية: ما المقصود بالمداولة؟ ولماذا لم يقتصر الباحث على أعمال عماد الدين خليل الأدبية وحدها لتتبع مظاهر المداولة فيها دون سائر الإنتاجات الأخرى الفكرية والتاريخية؟ وهل المداولة مفتاح مناسب لدراسة أدب عماد الدين خليل؟ وهل نجد الباحث في تحقيق الغاية التي كان يرمي إليها؟ وأخيراً ما هي الإضافات المعرفية النوعية التي قدمها الباحث؟

[4] عروي، محمد إقبال. "الأدب الإسلامي المعاصر"، **مجلة الجهاد**، ع 95، يناير 1990، ص76

ومفهوم المداولة مفهوم مركزي بنى المؤلف عليه أطروحته بكاملها. إنه ينطلق فيه من نص لعماد الدين خليل في مقدمة مسرحيته "المغول" مفاده أن "في تاريخ البشرية - وفي تاريخنا نحن بالذات- لحظات من التوهج قد تمتد إضاء ا وقد تقصر وهي على كل الأحوال ستنتهي كفعل تاريخي إلى الانطفاء، فليس ثمة دوام في حركة التاريخ. إ ا المداولة التي تحدث عنها كتاب الله، التحول الدائم من صيغة لأخرى.[5] وذلك في قوله سبحانه ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾ (آل عمران: 140).

وقد قدم المؤلف المداولة كما استوعبها عماد الدين خليل بوصفها مفهوماً متميزاً لتفسير حياة الإنسان المسلم وا تمع ومصيرهما وأسباب وضهما أو سقوطهما، وبوصفها أيضاً أداة لبناء الإنسان المسلم وا تمع بما يحقق لهما من رسالة الشهود الحضاري.

لقد جاءت هذه الأطروحة سياحة شاملة في مؤلفات عماد الدين الفكرية والتاريخية والأدبية على السواء. ورغم أن صاحبها قد صرح منذ البداية بأنه يهدف من ورائها إلى نصرة الأدب الإسلامي فإن الحديث عن هذا الأدب فيها لم يأت مباشراً وذلك لاعتبارين:

الاعتبار الأول هو خاصية الموسوعية التي تتسم ا كتابات عماد الدين خليل، وهي خاصية نجدها عند الكثير من الأدباء الإسلاميين المعاصرين، الرواد منهم والمتأخرين، كأبي الحسن الندوي وسيد قطب ومحمد قطب وعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني وعدنان علي رضا النحوي وغيرهم، فهم يكتبون في مجالات متنوعة متشعبة. وينظرون إلى هذه ا الات والميادين على أ ا وحدة متكاملة وليست جزراً منفصلة عن بعضها البعض. ولذلك فهي تدخل في علاقات جدلية تفاعلية فيما بينها، كالعلاقة بين

[5] **المداولة في أعمال عماد الدين خليل:** ص 8-9، وقد نقل عن مسرحية المغول ص 8 من المقدمة

الأدب والتاريخ، والعلاقة بين الأدب والفكر والعلاقة بين الأدب والدعوة وهكذا. فلم يعد الأدب مجرد مكمل لشخصية المفكر أو المؤرخ أو الداعية وإنما أصبح قسيماً بين الأقسام الأخرى له شخصيته المستقلة المتميزة ووجوده الاعتباري الخاص.

والمؤلف يرى أن "علاقة التفاعل والحوار بين الفكر والتاريخ والأدب، والدعوة إلى التكامل بين المعارف أدباً وفلسفة وتاريخاً وتصوفاً ورياضيات وهندسة وفيزياء وطبيعيات هي التي تبرر اتساع رقعة الكتابة عند عماد الدين خليل لتشمل كل هذه الجزر وتحيلها إلى أرض واحدة يسهم فيها الفكر والتاريخ والأدب، وتتكامل المعارف بغية التخطيط لحياة الإنسان المتوازنة وحركته الإيجابية التي تؤهله لحالة الاستخلاف والاستعمار والميراث."[6]

وعماد الدين خليل بدوره يتبنى مبدأ التكامل بين كافة المعارف الإنسانية أدباً وفناً وتاريخاً وفلسفة ويرفض الكتابة الأكاديمية الفجة التي تقيم الحواجز الصارمة بين الحقول المعرفية المختلفة. وقد ذهب محمد إقبال عروي إلى حد القول بنشوب صراع خفي بني التاريخ والأدب أيهما يغلب على عماد الدين، ويستأثر به دون صاحبه. كل واحد من هذين العملين يسعى إلى أن يمتلك الدكتور عماد الدين خليل كلية.[7]

أما الاعتبار الثاني فهو توسيع المؤلف لمفهوم الأدبية، وهي فكرة لطالما نادى ا قبله الشيخ أبو الحسن الندوي. فمفهوم الأدبية هذا يقصره البعض على الكتابة الأدبية الصرف تأسيساً على ما يوفره لها الأديب من شرط الجمالية داخل جزيرة الإبداع، ويوسع آفاقه البعض الآخر بغية التأكيد على أن صفة الجمالية قد تتحقق في الكتابات الأخرى، بل إ ا هنا تجد تشكلا ا الحقيقية بتوفر الجمالية الطبيعية لا جمالية الصنعة. [8]

---

6 المرجع السابق، ص303

7 عروي، محمد إقبال. **جالية الأدب الإسلامي**، الدار البيضاء: المكتبة السلفية، 1986، ص117

8 **المداولة في أعمال عماد الدين خليل**، ص217

وكم من نصوص وضعت أصلاً في التاريخ أو الفكر أو الوعظ ولكنها جاءت في مستوى أدبي راق جداً دون أن يقصد أصحا ا إلى تنسيقها، أو تزويقها، فالنصوص التاريخية التي نقلها ابن بسام الشنتريني في كتابه "الذخيرة" عن المؤرخ الأندلسي ابن حيان مثلاً تعتبر تحفاً فنية إبداعية قلّ نظيرها، وهي تضاهي من حيث الجمالية، بل تفوق، نصوصاً نثرية كثيرة وضعت أصلاً بقصد الكتابة الفنية. والكلام نفسه يصدق على كثير من مواعظ ابن القيم وغيره من الذي كتبوا في الأدب الوعظي.

قدم المؤلف في بداية كتابه فرضية مفادها أن المداولة يمن على أدب عماد الدين خليل، وليتحقق من صدق هذه الفرضية قام بعملية استقراء شاملة لمؤلفاته في التاريخ والفكر والأدب والنقد، وقد قال بأنه وقف على ما ينبئ بصدقها منذ القراءة الأولى. فإلى أي حد يمكن أن نعتبر المداولة مفتاحاً مناسباً لدراسة أدب الرجل، خاصة إذا كانت هذه الدراسة ستمر بالضرورة عبر إنتاجاته التاريخية والفكرية؟

وقد أكد حسن الإمراني في تقديمه للكتاب أن عماد الدين ليس بدعاً من الأدباء الأصلاء فلا بد أن يكون لإنتاجه الأدبي والفكري مفتاح واحد ولا بد أن تنتظم عمله الغزير وحدة معينة، ولكن الكشف عن تلك الواحدة بحاجة إلى أداة علمية صارمة تستند إلى التتبع الدقيق لكل أعمال الأديب، وهو أيضاً بحاجة إلى ذوق مرهف قادر على الإصغاء العميق المتأني إلى إيقاع الأديب المتجدد.[9] ولكنه عاد فطمأننا بأن ظنه لم يخب في هذا العمل عندما وجد أن الباحث ينطلق إلى إنتاج عماد الدين خليل بأكمله، من أجل الكشف عن الخيط الرابط بين ذلك الإنتاج المتنوع، أي عن مفتاح أدب عماد الدين خليل ولقد كان هذا المفتاح الذي كشفه الباحث هو المداولة.

---

[9] المرجع السابق، ص3 من تقديم الدكتور حسن الإمراني.

واعتبر هذا الاختيار موفقاً لأنه منسجم مع المرجعية الإسلامية للشخصية المدروسة التي انطلقت من آية قرآنية هي آية آل عمران آنفة الذكر، ولأنه منسجم أيضاً مع تخصص هذه الشخصية الذي هو التاريخ، فالمداولة فكرة تاريخية بالأساس.

ثم إن الذي يتأمل عناوين مؤلفات عماد الدين خليل عموماً يجدها فعلاً تغري بدراستها عبر مفهوم المداولة منذ أول وهلة، لأن كلماته تحمل معاني مباشرة توحي بفكرة المداولة ككلمة التاريخ في "التفسير الإسلامي للتاريخ" وكلمتي الانقلاب والخلافة في "ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز" وكلمتي حاضر ومستقبل في "نظرة الغرب إلى حاضر الإسلام ومستقبله" وكلمتي زمن وسرعة في "مؤشرات إسلامية في زمن السرعة" وكلمة آفاق في "أفاق قرآنية" إضافة إلى كلمة عبور في مسرحية "العبور" وكلمة الإعصار في رواية "الإعصار والمئذنة" وكلمتي رحلة ومصير في ديوان "رحلة في المصير" وكلمة جداول في ديوان "جداول الحب واليقين."

ودون أن نغرق في تتبع المداولة في الكتب الفكرية والتاريخية فإننا نجد الكتب الأدبية بدورها مطواعة وخصبة لكي تدرس على مستوى المضامين انطلاقاً من مفهوم المداولة المذكور.

فمسرحية "العبور" مثلاً تبرهن بامتياز على الاستمداد من التاريخ بغاية تجسير العلاقة بين الماضي والحاضر والمستقبل.[10] وقد وصفها عماد الدين خليل بأ ا "أشبه بديالوج بين الماضي والحاضر والمستقبل تحكي بمفردات الفعل الدرامي عما كان وعما هو كائن وعما يجب أن يكون.[11]

[10] المرجع السابق، ص301

[11] المرجع السابق، ص301. وقد نقل عن مسرحيته العبور، ص5.

وهي تطرح سؤالاً موجعاً مفاده: إذا كنا قد عبرنا يوماً ما إلى العالم، وإذا كنا قد اجتزنا بحار الدنيا إلى أطراف الأرض، فما الذي يجعل عدونا يعبر إلينا اليوم فيضيق علينا الخناق؟

وتطرح سؤالاً آخر أيضاً ذا طبيعة استيضاحية قلقة ونصه: لقد جربنا أخيراً أن نتجاوز المعادلة الباهظة، أن نعبر، ولقد نجحت التجربة ولو جزئياً، فهل لهذا الجيل أو الأجيال التالية أن تواصل العبور؟

فمواصلة العبور تحمل ولا شك معنى المداولة المستمرة...

"ومسرحية "المغول" بنهايتها مؤلمة، حيث استشهد الملك الصالح وسقطت إمارة الموصل، ما العبرة من التركيز على فترات السقوط من حياى الأمة الإسلامية؟ نجد أجابته في قراءة عماد الدين خليل الجديدة للتاريخ الإسلامي، والتي تقوم على الواقعية التي لا تقصي فترات السقوط حتى لا نصور هذا التاريخ متوهجاً وناهضاً باستمرار للسنة الإلهية (سنة المداولة)، وقوامها أن تاريخ جميع الأمم وض وتوهج ثم سقوط وأفول وانتصار تعقبه الهزيمة بما كسبت هذا الأمة."[12]

ورواية "الإعصار والمئذنة" شأ ا شأن مسرحيتي "القطيع" و "رفض في ليل الطغيان" كتبت عن فترة سيطرة الحزب الشيوعي سنة 1959 وقد كتبها بعد مرور ربع قرن على ثورة الموصل، وفاء لمدينته التي أحبها لدرجة العشق. ويتعرض فيها لهجمة بعض المهووسين بالفكر الشيوعي على الدين، معتقدين أن بإمكان أفواههم أن تطفئ نور الله، لكنهم كما وصفهم عماد الدين خليل "كلهم ذهبوا أو سيذهبون بالميتة الطبيعية الخاطفة، أو بتمريغ الأنوف... أكلهم أو سيأكلهم الدود والذي يبقى

[12] المرجع السابق، ص287-288

هو "هذا الدين" شامخاً خالداً، صلباً.[13] وهذا ما نفهمه مباشرة من خلال منطق عنوان الرواية فالإعصار إلى زوال مهما طالت مدته والمئذنة راسخة شاهدة على العصر، بل على العصور المتعاقبة. أما ديوان "رحلة في المصير" فتنبئنا بعض أشطره عن يقين عماد الدين الشاعر بالمداولة والتعاقب وتنبئنا عن أمر آخر أهم، وهو تفاؤله بأن النصر عاقبة المتقين. و ـذا يتميز تأويله للمداولة على حد تعبير سعيد الغزاوي "بالواقعية المتفائلة التي لا تيأس من روح الله، وترى ببصير ـا بشائر الشروق والنهوض لهذه الأمة من عتمة الليل الطويل.[14]

في حين أن ديوان "جداول الحب واليقين" نقف فيه على نماذج يبرهن فيها عماد الدين خليل على "التاريخ الإسلامي موصول برجاله، والمداولة سنة من سنن الله الماضية ومأساة الإنسان الضائع بغير هداية الإيمان" كما نقف فيه على تجليات المداولة أو مؤشرات في الكناية عنها بالفصول والتعاقب، والطغيان علامة الاتجاه نحو الأفول والسقوط، والاستشهاد والثبات علامة للحياة الحقيقية التي تؤدي بالأمة إلى الإشراق والنهوض."[15]

وبعد كل ما تقدم نعيد طرح السؤال السابق وهو: هل المداولة مفتاح مناسب لدراسة أدب عماد الدين خليل؟ فنجيب بأن المداولة مفهوم تاريخي بالأساس يسعف في دراسة المضامين الأدبية ولا أجدها مطواعة على المستوى الشكلي فهي لا تسعف كثيراً في سبر أغوار الأعمال الأدبية من الناحية الفنية. ورغم أن لها كفاءة تفسيرية لا بأس ـا على مستوى المضمون فإ ـا تظل فقيرة وشحيحة على مستوى الشكل.

---

13 انظر رواية الإعصار والمئذنة، ص5

14 المداولة في أعمال عماد الدين خليل، ص316

15 المرجع السابق، ص313

ورغم أن صاحبها المبشر ا يعترف أ ا "لا تعرض نفسها على كل ناظر في أدب عماد الدين خليل، وإنما هي مجرد قراءة لهذا الأدب استوعبت انشغال صاحبه بالتفسير الإسلامي للتاريخ، واستوعبت إشاراته المتكررة لمفهوم المداولة في ثنايا هذا التفسير ورأت أن هذا المفهوم يصلح مفتاحاً لقراءة هذا الأدب. إ ا القراءة التي تعنى زاوية للنظر إلى أدب عماد الدين خليل.[16]

ورغم ذلك كله ورغم مركزية مفهوم المداولة في هذا الأدب فإننا ما زلنا ننتظر من الدكتور سعيد الغزاوي في بحوث مستقبلية حرة، مفاهيم أخرى أكثر إجرائية وأكثر فنية لدراسة أدبية الأدب عند هذا العَلَم البارز من أعلام الأدب الإسلامي المعاصر. إن هناك قضايا فنية كثيرة ما تزال عالقة ولم يساعد مفهوم المداولة المهيمن على حلها، فحينما وقف المؤلف مثلاً على إشكال فني كبير جداً هو الانتقال من الشعر العروضي إلى النثر الشعري اعتبره إشكالاً خارجياً فغض عنه الطرف بسرعة، لأن غايته هي "متابعة تجليات المداولة في الشعر كيفما كانت حلته"،[17] وذلك لأنه يستبعد الجانب الشكلي من المداولة ولا يستحضره ائياً أثناء تحليل الأعمال الأدبية، في حين أنه كان أمام فرصة نادرة يبين فيها كيف انطبقت سنة المداولة على هذا الانتقال عند عماد الدين خليل. ونحن نعتبره انتقالاً سلبياً انتكاسياً رغم أنه يحاول إقناعنا بأنه انتقال إيجابي تطوري، فيتصور أن قصائده العروضية كتبها يوم كان قلمه هشاً، وقدراته التعبيرية متهافتة ومتناقضة بخلاف مقطوعاته من النثر الشعري التي ينظر إليها على أ ا كفاء لما أراد أن يقوله خلال السنين الأخيرة. وما هي في حقيقة الأمر إلا كبوة فارس، وإننا مع احترامنا الكبير للرجل وثقتنا في ذوقه لا نسلم له في هذا الحكم

16 المرجع السابق، ص13

17 المرجع السابق، ص306

النقدي الذي أطلقه على نفسه. وقد تفحصنا المقطوعات المذكورة بعيداً عن كل تعصب لعمود الشعر القديم أو تحامل على الشعر المنثور، فوجدناها تقهقراً بكل المقاييس الشكلية والمضمونية، واستبدالاً للذي هو أدنى بالذي هو خير، بل إن باكورة محاولاته العمودية الأولى على ما وصفها به من نعوت الهشاشة هي أحسن بكثير من نثره الشعري الذي يصدق عليها قول المثل "حبك الشيء يعمي ويصم" و "عين الرضا عن كل عيب كليلة."

لقد نجحت هذه الأطروحة إلى حد بعيد في اكتشاف الخيط الرابط بين أعمال عماد الدين خليل الفكرية والتاريخية والأدبية، وذلك رغم ما قلناه من أ ا لم تقدم منهجية للتحليل الأدبي تتمتع بدرجة معينة من الكفاءة الإجرائية.

ولعل عذرها في ذلك أ ا تحاشت أن تظل أسيرة المفهوم الضيق للأدب، ولذا لا نستغرب طغيان البعدين الفكري والتاريخي فيها على البعد الأدبي.

وقد بلغ هذا الطغيان أن الحديث الرئيسي عن الأدب في الأطروحة جاء منضوياً تحت عنوان تاريخي فرعي هو "الاستدلال بالتاريخ متشحاً بوشاح الإبداع"، وهو بدوره مندرج تحت عنوان فرعي آخر هو الاستدلال بالتاريخ بصفته أحد مباحث الفصل الثالث المعنون ب"تجليات المداولة وطرائق الاستدلال..." هذا من حيث الموقع أما من حيث الحجم فإنه لم يتجاوز في مجموعه خمساً وثلاثين صفحة: عشرون منها للمسرح واثنتا عشرة صفحة للشعر وصفحتان ونصف للرواية، مع العلم أنه لا يكاد الباحث يستشهد بأي نص إبداعي في باقي الأطروحة خارج العنوان الفرعي المذكور.

ويبدو أنه فضل أن يخدم الأدب الإسلامي بطريقة غير مباشرة وذلك عبر التاريخ والفكر عوض أن يخدمه بطريقة أدبية صرفة مباشرة. ولذلك فنحن نرى أن تغيير العنوان كان في محله.

فكيف يبرز الأدب على مستوى العنوان ولا يكاد يصل حجمه العشر من مجموع صفحات الكتاب وهذه يحتم على الباحث أن يواصل دراسة هذا الأدب وخاصة الإبداع منه بمفاتيح أخرى مناسبة، وأول الغيث قطر ثم ينهمر وأطروحة الدكتوراه بداية وليست ناية.

وقد تضايق حسن الإمراني من غياب الأطروحة في الأطاريح الجامعية التي تناقش فقال: "كم من رسالة جامعية ما وراءها من رسالة وكم من أطروحة لا تحمل أي أطروحة، بحوث تتكدس ورسائل تتراكم وأطاريح تترى ثم لا يتقدم البحث، بعد ذلك التقدم الذي يرجى من ورائه النفع العميم، ويظل التميز هو القليل والجيد هو الاستثناء."[18]

إن هذا الحكم المتذمر من عدم جدوى الكثير من البحوث الأكاديمية له ما يبرره في أغلب الأحيان، وإن الأطروحة التي بين أيدينا حاولت أن تكون ضمن المتميز القليل أو الاستثناء الجيد "فهل وفقت في ذلك؟"

لقد أصغى صاحبها بإمعان إلى أعمال عماد الدين خليل حتى وصل إلى المفتاح المناسب لهذه الأعمال ألا وهو المداولة؛ فالناقد الفذ والقارئ الحصيف على حد تعبير حسن الإمراني هو الذي يحسن الإصغاء إلى صوت الشاعر من أجل أن يعثر على مفتاح القصيدة المتجددة.

ولذلك أقر صراحة بأن سعيد الغزاوي يملك فعلاً أطروحة يقدمها للناس أو هو يكشف عن هذه الأطروحة عندما يجول في كتابات عماد الدين خليل ذا المفتاح الذي هو "المداولة."[19] وبذلك يكون قد لفت الانتباه، ولأول مرة، إلى المداولة بصفتها

[18] المرجع السابق، ص3 من التقديم.
[19] المرجع السابق، ص4 من التقديم

أداة للتحليل وسبر الأغوار الفكرية والتاريخية والأدبية عند عماد الدين خليل بوصفه أحد كبار المهتمين بإسلامية المعرفة.

ويكفي هذا العمل فخراً أنه أو أطروحة من هذا المستوى الأكاديمي العالي تخَصص لعَلَم من أعلام الأدب الإسلامي المعاصر تنظيراً وإبداعاً.

وحسب المؤلف أنه حاول، وأي الأعمال البشرية يولد كاملاً؟ وعهدي به أنه يحب تنشيط النقاشات وإثارة القضايا، ويهوى إخراج الكوامن وتحريك الرواكد، ولكن المستفيد الأكبر من ذلك كله هو الأدب الإسلامي، لأن الفارس الوحيد لا يمكن أن يثير الغبار بمفرده.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

عروض مختصرة

1. **أين الخطأ؟ التأثير الغربي واستجابة المسلمين.** برنارد لويس، ترجمة محمد عناني، القاهرة: دار سطور، 2003، 269 ص.

أصل الكتاب بالإنجليزية وتم ترجمته بالعربية. المؤلف هو المستشرق المعروف برنارد لويس صاحب المؤلفات العديدة عن الإسلام ولا يزال يعمل في التدريس بجامعة برنستون الأمريكية. كتابه يدور حول المعالجة التاريخية للصراع بين العالم الإسلامي والغربي في فهم العلاقة الحاضرة. ويعتقد لويس أن المسلمين بدأوا بطرح سؤال "أين الخطأ؟" حين أدركوا تفوق الغرب عليهم. ويعتقد الكاتب أن على المسلمين أن يطرحوا إحساسهم بالظلم ليتفوقوا ويزدهروا ويسووا خلافا م وتتكاتف طاقا م ومواهبهم ومواردهم لتحقيق أهداف ضوية مشتركة. والاختيار بأيديهم.

2. **تحولات الفكر الإسلامي المعاصر: المرجعيات، المناهج، أسئلة التجديد.** تأليف سرمد الطائي، بيروت: دار الهادي، 2003، 348 صفحة.

الكتاب مجموعة من المقالات والبحوث التي نشرت في السنوات الأخيرة في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، وتوزعت في ثلاثة أبواب: ناقش المؤلف في الباب الأول العطاء الفكري لخمسة من المفكرين المعاصرين بوصف انتاجهم نماذج على التحولات الفكرية. وجاء في الباب الثاني بيان لميادين هذه التحولات في أصول الفقه ومقاصد الشريعة والدراسة الفلسفية والفقهية والسياسية والاجتماعية. أما الباب الثالث فقد عرض لعدد من التحديات التي صاحبت التحولات الفكرية المعاصرة مركزاً على قضية

علم المستقبليات وقضية الايديولوجيا وأولويات العقل المسلم وحوارات الفكر بين الساحتين العربية والإيرانية.

3. **القرن الحادي والعشرون لن يكون أمريكيا** تأليف بيير بيازنيس ترجمة مدني قصري، بيروت: المؤسسة العربية للدرسات والنشر، 2003، 346 صفحة.

أصل الكتاب بالفرنسية *Le XXIe Siècle ne sera pas américain.* وهو واحد من الكتب الكثيرة التي بدأت تظهر في أوروبا وبالذات في فرنسا وألمانيا، لتكشف عن الممانعة الأوروبية والعالمية في مواجهة محاولات الهيمنة الأمريكية. ويرى المؤلف أن الولايات المتحدة لن يمكنها الاستمرار في هيمنتها على العالم إلى الأبد. فكل من الصين وروسيا وأوروبا واليابان والهند تشهد حالة من اليقظة والمحاولة الجادة لاسترجاع مواقعها في العالم. ونفس الأمر يقال عن العالم العربي الإسلامي الذي هو عالم ثقافة عريقة بدأت الولايات المتحدة تقف منه موقفاً دفاعياً رغم تفككه، كثيرون هم الذين بدأوا يقولون لا لأمريكا، والمزيد مهم قادم.

4. Religion in International Relations: The Return from Exile. Fabio Petito & Pavlos Hatzopoulos (ed.), New York: Palgrave MacMillan, 2003, 269 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **الدين والعلاقات الدولية: العودة من المنفى.** معظم الدراسات حول العلاقات الدولية تتجاهل موضوع الدين، مع أن الآثار التي يتركها الدين في هذا الموضوع هامة للغاية. الكتاب عبارة عن مجموعة من المقالات تستعرض تأثير المسيحية والإسلام على السياسات الدولية الحديثة. الرسالة التي يقدمها الكتاب

هي أن على الدبلوماسيين والعلماء أن يشركوا الحركات الدينية العالمية، لا أن يهملوها.

5. *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies.* Ian Buruma and Avishai Margalit, New York: Penguin Press, 2004, 176 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **الاستغراب: الغرب** في **نظر أعدائه.** المؤلف الأول أستاذ في كلية بارد الأمريكية، بينما الثاني أستاذ الفلسفة في الجامعة العبرية في القدس. الكتاب عبارة عن دراسة للأفكار المعادية للغرب لقرنين من الزمان، يؤكد فيها المؤلفان أن الاستغراب الحديث الذي يتمثل في عداء الجهاديين الإسلاميين للولايات المتحدة هو مجرد مظهر حديث لرد فعل عالمي وقديم ضد ـضة الحداثة الغربية، وهو مصطلح بدأ في الغرب نفسه ضد حضارة الآلة وأسواقها ومد ا. ثم انتقل إلى الشرق، والتساؤل الذي لا يجيب الكتاب عنه هو: هل ستتمكن قوى التقدم الاقتصادي والاجتماعي في الشرق الأوسط من استلال روح العداء للغرب كما حصل في اليابان؟

6. *Terrorism, Freedom and Security: Winning Without War.* Philip B. Heymann, Cambridge: MIT Press, 2003, 160 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **الإرهاب، الحرية، الأمن: الانتصار بدون حرب.** المؤلف، فيليب هيمان، أستاذاً القانون في جامعة هارفارد الأمريكية. في الجدال حول المدى الذي يمكن أن تذهب إليه الحكومات لمحاربة الإرهاب، يؤكد المؤلف أن شن الإجراءات القاسية التي تضعف الديمقراطية تكون من صالح الإرهابيين. ويعتبر المؤلف أن إيقاف الحريات المدنية، وتجاهل المؤسسات الدولية، والبحث عن معالجات عسكرية

سريعة كلها ضد للقيم الحميدة. وهو يؤكد على أهمية التركيز على جمع الاستخبارات، وتشديد الأمن، والتعاون الدولي.

7. *Inside the Mirage: America's Fragile Partnership with Saudi Arabia*. Thomas W. Lippman, Boulder: Westview, 2003, 400 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **داخل السراب: الشراكة الهشة بين أمريكا والسعودية**. المؤلف عمل رئيساً لمكتب جريدة الواشنطن بوست في الشرق الأوسط. في كتابه عن العلاقة بين أمريكا والسعودية يجمع المؤلف في هذا الكتاب بيانات تروي قصص عديدة تعبر عن العلاقة الوثيقة بي البلدين منذ قدوم منقبي النفط الأوائل من أمريكا في الثلاثينيات من القرن الماضي، ثم إنشاء أرامكو، ودور الولايات المتحدة في إنشاء خطوط الطيران السعودي...الخ. ويوضح أن خلف التصريح الرسمي بوجود علاقات الصداقة والتحالف تكمن علاقة معقدة غالباً ما تتوتر بسبب النفور المتبادل بين مجتمعين مختلفين تماماً.

8. *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy*. Emran Qureshi and Michael A. Sells (editors), New York: Columbia University Press, 2003, 400 pp.

الكتاب الإنجليزية وعنوانه: **الحملة الصليبية الحديثة: بناء العدو المسلم**. الكتاب مجموعة من المقالات كتبها علماء شرقيون وغربيون في العلوم الإنسانية والاجتماعية. يعد الكتاب رحلة مثيرة في تاريخ الأفكار تروي كيف عمل الغرب على بناء صورة للإسلام بوصفه عدواً للغرب، وذلك في وقت مبكر يعود إلى القرن الخامس عشر، واستمرت عملية البناء هذه حتىكتاب صموئيل هانتنغتون "صراع الحضارات."

9. *Islam without Fear: Egypt and the New Islamists*. Raymond William Baker, Cambridge: Harvard University Press, 2003, 320 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **الإسلام بلا خوف: مصر والإسلاميين الجدد**. يصور المؤلف ظهور مجموعة من المفكرين المصريين الإسلاميين، وتأثيرهم على العالم الإسلامي. ويوضح كيف يضع هؤلاء الإسلاميون الجدد القواعد الأخلاقية والعلمية للمجتمع الإسلامي؛ فهم يؤمنو بأن الإسلام يقر حقوق للمرأة وحقوق غير المسلمين، وينادي بالعدالة والتطور في العالم، والوسطية. ويضرب أمثلة على هذا النوع من المفكرين بكل من محمد الغزالي وكمال أبو ا د ومحمد سليم العوا وفهمي هويدي وطارق البشري ويوسف القرضاوي.

10. *Sudan, Oil, and Human Rights.* New York: Human Rights Watch, 2003, 754 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **السودان والبترول وحقوق الإنسان.** هذا الكتاب إصدار منظمة مراقبة حقوق الإنسان. ويفترض الكتاب معرفة سابقة للقارئ بالحرب الأهلية في جنوب السودان؛ لذلك كان التركيز فيه على البترول ودوره الرئيسي تكريس المعاناة الإنسانية لسكان مناطق البترول. ويحاول المؤلف تقديم الأدلة على أن شركات البترول -بالرغم من إنكارها- قد استفادت من وساعدت الحكومة في تشريد المواطنين. فالحكومة مستفيدة من الطرق ومهابط الطائرات التي أنشأ ا شركات البترول، ومنذ عام 1999، حين بدأ السودان بتصدير البترول، استخدِمت عائدات

الحكومة في شراء الطائرات المروحية الحربية وقاذفات القنابل من أجل "تأمين" مناطق البترول.

11.Imperial America: The Bush Assault on the World Order. John Newhouse, Knopf, 2003, 208 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **أمريكا الإمبريالية: اعتداء بوش على النظام العالمي.** يقدم الكتاب وجهة نظر فاحصة حول الفرص الضائعة للساسيات الخارجية منذ أحداث 11 سبتمبر وحتى بداية الحرب على العراق. فبعد أحداث 11 سبتمبر مباشرة كان بإمكان إدارة بوش أن تدفع إسرائل ومنظمة تحرير فلسطين إلى الحوار الجاد، وأن تحسن العلاقات مع إيران، وتبدأ الحوار مع كوريا الشمالية بخصوص برنامجها للأسلحة النووية. لكن الفشل الدبلوماسي والحديث عن "محور الشر" و"تغير نظام الحكم" ساعد في انتشار الرأي السائد بأن الولايات المتحدة لا تبالي بمصالح الدول الأخرى. وفي رأي المؤلف فإن السياسيات الأحادية أدت إلى زعزعة النظام العالمي؛ فالاتحاد الأوروبي أصبح أكثر تفككاً وضد أمريكا، والأمم المتحدة والنيتو في حالة فشل. الاهتمام الحقيقي بالإرهاب تأثر نتيجة الهوس بتغيير النظم الحاكمة لدول "محور الشر". ومثل هذه السياسات الخارجية لا تفعل الكثير من أجل الإرهاب.

12.America Unbound: The Bush Revolution in Foreign Policy. Ivo Daalder & James Lindsay, The Brookings Institution, 2003, 246 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **أمريكا بلا قيود: ثورة بوش والسياسة الخارجية.** شن الرئيس بوش انقلاباً في السياسة الخارجية الأمريكية، وحدد الطريقة التي تشغل ا أمريكا العالم بفضها قيود الصداقة والحلفاء والمنظمات الدولية لأ ا تقيد حرية

التصرف. ويتساءل المؤلفان: كيف استطاع رجل مثل بوش -الذي كان يسخر منه لجهله بشؤون العالم- أن يقوم بثورة في السياسة الخارجية؟ يحذر المؤلفان من أن ثورة بوش تأتي بمخاطر بليغة. فالسلطة وحدها لا تكفي لحماية أمن ورخاء أمريكا في العالم الحديث، فهي غالباً ما تحتاج لمساعدة الآخرين لمواجهة التحديات في الخارج. ولكن اندفاع بوش حرك مشاعر الاستياء والامتعاض ضد أمريكا. وفي مرحلة ما قد يجد بوش أن حلفاء أمريكا يرفضون موافقته. وحينها ستقف أمريكا وحيدة -قوة عظمى لكنها لا تستطيع أن تحقق أهدافها المهمة.

13. *A History of the Islamic World*. Fred James Hill & Nicholas Awde, New York: Hippocrene Books, Inc., 2004, 224 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **تاريخ العالم الإسلامي**. المؤلفان لهما كتابات عديدة عن شعوب وحضارة العالم الإسلامي، ويعتقدان أنه في غاية الأهمية الآن أن يفهم الغربيون الدين والتاريخ الذي شكل العالم الإسلامي. هذا الكتاب الموجز يحتوي على تطورات منذ ظهور الإسلام في القرن السابع ميلادي حتى تشكل الخريطة السياسية المعقدة اليوم. وهو يركز على إنجازات الإمبراطوريات الإسلامية العظيمة. بعض المواد المطروحة في الكتاب تشمل: العصر الذهبي للخلافة العباسية، صعود وسقوط الإمبراطورية العثمانية، وحكم المغول في الهند، وإسبانيا المسلمة. وهو يقدم أيضاً وصفاً للتاريخ الإسلامي في بعض المناطق مثل الشيشان والصين والولايات المتحدة. والكتاب يحلل قضايا معاصرة مثل الاحتلال الأمريكي للعراق ومشكلة الإرهاب العالمية.

14.The End of Democracy. Abid Ullah Jan, Pragmatic Publishing, 2003, 296 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **نهاية الديمقراطية.** المؤلف، عبد الله جان، محلل سياسي له العديد من الكتب حول القضايا السياسية وقضايا تطور المجتمع. هذا الكتاب يوضح فشل الديمقراطية بسبب سوء استخدامها، وخاصة بعد أحداث 11 سبتمبر. فقد أضعفتها أقلية من النخبة الحاكمة بتكبيل الحريات المدنية في الداخل وشن الحروب الاستعمارية بالخارج. ومع فجر القرن الحادي والعشرون ظهر عصر جديد للحروب؛ فهي حروب تزعم أنها تقيم الديمقراطية والحرية. في حين إنها تستخدم القوة الوحشية في حروب وقائية للهيمنة على الآخرين وفرض "ديمقراطية" لا تهدد مصالح الاستعماريين.

الفقه المعاصر للأقليات الإسلامية

تقرير عن المؤتمر السنوي الخامس لجمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين في بريطانيا

21-22 شباط (فبراير) 2004

عبد الرحمن مالك*

كان التعامل مع الفقه، يتسم على الدوام، بالحيوية والمرونة. وبدلاً من اعتبار الفقه مجموعة ثابتة من الأحكام القانونية، فإنه في حقيقة الأمر موضوع يشغل حياة المسلمين، ويزودهم بوسائل التعبير بلغة دينية، ذات طبيعة شخصية واجتماعية. إن فهم القيم الكامنة في الأحكام الشرعية، وكيفية استنباطها، من شأ ا تمكين ا تمعات الإسلامية في البلدان الغربية من إقامة الصلة الوثيقة بين الإسلام وأوضاعهم وبيئا م المختلفة. ولا شك في أن الوجود الإسلامي المتزايد في هذه البلدان، والمناقشات المتصاعدة حول طبيعة المواطنة والهوية، تعطي المسألة معنى مهماً.

فهل يستطيع المسلمون في الغرب –مع إدراك التحديات والتمييز المنظم ضدهم فيه ويفقدهم الميزة والأفضلية- أن يتوصلوا إلى صيغة يعبرون فيها عن الإسلام بطريقة ترتبط بتراثهم الغني، وتكون في الوقت ذاته متناغمة مع متطلبات الحياة المعاصرة وقضاياها؟ إن المحاولات التي يبذلها ويجتهد ا علماء الفقه المعاصر لتطوير فقه لخدمة

---

* يحضر للماجستير بمدرسة العلوم الاقتصادية بلندن ويعمل كمحرر مساهم بمجلة كيو نيوز (Q-News).

الأقليات المسلمة، هي في صميم المناقشات التي تجري حالياً، حول الإسلام في أوروبا. ويشكل مشروع الفقه للأقليات الإسلامية، تحدياً عقلياً وروحياً في آن معاً.

ـذه الدوافع قامت جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين في المملكة المتحدة، بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والكلية الإسلامية ووكالة "Q-News" الإعلامية، بعقد مؤتمر تحت عنوان "الفقه المعاصر للأقليات المسلمة". وهو المؤتمر السنوي الخامس للجمعية، وقد عقد في جامعة وستمنستر في لندن.

وقد أوضح الدكتور أنس الشيخ علي، رئيس اللجنة التنفيذية للجمعية في كلمته الافتتاحية، تصور المؤتمر بالنسبة لهذا الموضوع. وأعرب عن رأيه بأن فقهاً حقيقياً أصيلاً للأقليات الإسلامية، يتطلب تفاعلاً مشتركاً بين علماء الاجتماع وعلماء الشريعة، في الميدان العام الأرحب، بحيث يخرج النقاش والبحث من وراء الأبواب المغلقة. وقد وجه تحدياً للمشتركين، الذين وفدوا من أوروبا، وأمريكا الشمالية، والشرق الأوسط وجنوب شرقي آسيا، بالعمل على تطوير "آلية شاملة لفقه الأقليات"، مستمداً مبادئه من تراث الماضي، ولكن غير هياب من التحديث والتجديد.

كان ضيف المؤتمر هو الدكتور مصطفى جريك، المفتي الأكبر للبوسنة والهرسك ورئيس العلماء فيها، وهو شخصية مرموقة كانت مصدر قوة لشعب البوسنة إبان حرب البلقان. وهو يقف في موقع مميز فريد لفهم معنى أن تكون أوروبياً مسلماً، وأن تضع تجارب المسلمين الأوروبيين في إطار أوسع من الانتماء إلى أمة عالمية. وبينما أعرب الدكتور جريك عن اعتقاده بعدم الإيمان بفقه الأقليات في حد ذاته، إلا أنه أكد على ضرورة أن يفهم المسلمون أنفسهم في أوروبا بوصفهم أقلية سياسية، ولكنهم غالباً ما يكونون أكثر قدرة على القيام بواجبا ـم الدينية من المسلمين في سائر أرجاء العالم الأخرى. وقد رسم تصوراً للمسلمين في أوروبا يعترف بموقفهم التاريخي الفريد

ومساهما م في أوروبا؛ كما أنه وصف أوروبا بأ ا مكان للتفاعل أكثر من كونه مكاناً للمواجهة. كما أكد على ضرورة التفاعل المتبادل للثقافات والحاجة إلى التوازن والتسامح. وقد ختم الدكتور جريك كلمته، متحدياً المسلمين في الأطراف بأن ينظروا إلى أنفسهم كدافعين لعجلة تقدم الحضارة الإسلامية. وقد دعا أوروبا إلى جعل الإسلام مؤسسة، كما دعا مسلمي أوروبا إلى التجمع معاً ضمن منظور عالمي الآفاق.

وقد منحت جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين بالمملكة المتحدة جائز ا السنوية لعام 2003، وهي الجائزة المخصصة للإنجاز مدة الحياة، إلى إدوارد سعيد، تقديراً من الجمعية لمساهماته العلمية الفريدة واهتماماته الفكرية الممتدة عبر بضعة عقود.[1] وقد قدم الجائزة الدكتور الشيخ علي -بالنيابة عن اللجنة التنفيذية- إلى ميشيل عبد المسيح، وهو محام بارز وناشط فلسطيني، وكان صديقاً حميماً لإدوارد سعيد. وقد عدد الدكتور زكي بدوي مساهمات إدوارد سعيد المهمة مخصصاً بالذكر كتابيه(تغطية الإسلام) "Covering Islam" وكتابه(الاستشراق) "Orientalism"، كنتاج أحدث تغييراً في الآفاق الأكاديمية، والنظرات الاستعمارية السائدة عن الإسلام، والمسلمين والشرق الأوسط.

وقد قدمت جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين جائزة بناء الجسور" Building Bridges award لعام 2003 تحت عنوان إلى الكاتبة البريطانية السيدة كيرن آرمسترونج، لمساهما ا في تنمية الحوار والتفاهم بين الأديان. وقد شرحت "فرينا علم" -المحررة المسؤولة في مجلة Q-News- كتابات آرمسترونج المهمة وعرضها الموضوعي للإسلام في الكتب والمقالات، والمقابلات الإذاعية والتلفزيونية الكثيرة، وبالأخص بعد أحداث 11 أيلول. وقد عبرت الدكتورة ارمسترونج عن تأثرها البالغ وشكرها العميق

[1] توفي أدوارد سعيد في 25 سبتمبر 2003 بعد مرض عضال.

لهذا التقدير الذي تعتز به، ودعت المشاركين إلى تحدي التعصب الذي يواجهونه من خلال حملة مخلصة هادفة إلى مكافحة سوء الفهم، بأسلوب خلاق. وقد استقبل المشاركون حضورها وملاحظا ا استقبالاً حاراً.

افتتحت أعمال المؤتمر ببحث قدمه الدكتور لؤي صافي، وهو رئيس جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين في الولايات المتحدة، وقد كانت الورقة بعنوان: "الرسالة الإبداعية للأقليات المسلمة في الغرب: التوفيق بين مفاهيم الإسلام والحداثة". وقد سبر في بحثه الآراء التي تؤمن بالدور الخلاق الذي يمكن أن يلعبه فقه الأقليات في مساعدة المسلمين على التعامل مع المفاهيم الغربية، وذلك بتطبيق الشريعة ضمن الأطر الاجتماعية المعاصرة، حيث إن تطبيق مقاصد الشريعة من شأنه أن يدعم نظاماً طبيعياً قادراً على رفع مستوى الحياة البشرية وتقدم الوضع الإنساني. وأعرب عن رأيه بأن التشريع ليس أداة من أدوات الدولة، بل هو عمل من أعمال ا تمع المدني الذي حافظ على استقلاله من تدخل الدولة، وبالتالي ضمن الحقوق القانونية المطلقة للجماعات الدينية المتعددة، وذلك خلافاً للعلمانية القائمة حالياً، والتي ترغم الأقليات على اعتماد مواقف الفئة المهيمنة. وقد أكد قوة التوسط الثقافي، ورفض مقولة الأخلاقية العالمية للعلمانية.

وثم قدم الدكتور محمد الميستيري، أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي المعاصر في معهد العلوم الإسلامية في باريس بحثاً بعنوان: "من فقه الأقليات إلى فقه المواطنة"، وذلك بالاستفادة من تجارب المسلمين في فرنسا عندما قدم ذلك أن الفقه الكلاسيكي، في نظره، يرى الأقليات في حالة اندماج تام كأعضاء في ميثاق المواطنة. وفي إطار الديموقراطية، فإن الأغلبيات والأقليات هما مفاهيم مرنة. يجب أن ننتقل من مفهوم المهاجرين إلى الغرب إلى مفهوم المواطنة فيه. يجب أن ينظر إلى فقه الأقليات من

منظور هذه الحقائق ا تمعية الجديدة، وأن ترويج الإسلام في ساحة التعددية القائمة، يجب أن يبسط التعاليم الروحية مع النظرة العالمية والإنسانية. ورأى بأن العلمانية، مقبولة كأساس للتنظيم الاجتماعي، ورأى الثراء الكامن في الساحة العلمانية التي تتفاعل على ساحتها العولمة.

الدكتور زكي بدوي مدير الكلية الإسلامية في لندن تحدث بعد ذلك، فقدم بحثاً مستفيضاً تحت عنوان: "القواعد الفقهية"، التي أسماها المفاهيم التي تسير القانون، وهو علم منفصل يلزم إحياؤه. وانتقد الباحث الاجتهاد الصادر عن الجماعات أو اللجان، لأن اجتهاد الجماعات يصبح مهتماً بسلطتها نفسها، ولأنه يعتبر اجتهادها متفوقاً وأكثر صحة من اجتهاد الآخرين. إن الاجتهاد الصادر عن أفراد يقدمون مساهمتهم ويعرضو ا للمناقشة والبحث، هو أقرب إلى روح الفقه، لأنه يرى في عملية استنباط القوانين والأحكام عملية تستند إلى النقاش والقبول والتوافق. تستطيع جاليات الأقلية المسلمة أن تكون موقعاً للتفاعل العلمي الديناميكي. إن التأقلم مع تنظيمات وأطر العلمانية التي تسمح بالتعددية والحوار هو شيء ضروري، لأن ما هو أهم من أحكام الفقه نفسها هو القيم الأخلاقية التي تحكمها.

أما الدكتور طه جابر العلواني -رئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، والرئيس الحالي لس الفقه في أمريكا الشمالية- فلم يستطع الحضور بنفسه إلى المؤتمر، لذلك بعث شريط فيديو للورقة التي أعدها بعنوان: "فقه الأقليات: ما بين الجزئيات والكليات"، والتي دعا فيه لرؤية حقائق جديدة تتعلق بجماعات الأقلية الإسلامية، والتي لا تقارن مع ما كان عليه الحال في الماضي. ويترتب على ذلك وجوب تطوير فقه الأقليات الذي يحكم أوضاع الأقليات الإسلامية، ويحفظ هويتها ويسمح بالدعوة لرفع نوعية الحياة والقيم الإنسانية عن طريق الإمكانيات التي توفرها الشريعة.

وقد تحدث الدكتور بسطامي خير، الأستاذ في جامعة بيرمنجهام، عن "الآراء القانونية (الفقهية) الإسلامية بالنسبة للأوضاع السياسية والقانونية للمسلمين في البلدان غير الإسلامية". وقد استعرض الباحث نظرية ولاية العلماء الموجودة في المدارس الحنفية والشافعية والمالكية، كوسيلة لتوفير القيادة والتوجيه القانوني والروحي للأقليات المسلمة. وفي إطار تاريخي استخدم هذا المبدأ للتفاوض حول درجات مختلفة من الحكم الإسلامي ومأسسته في البلدان غير الإسلامية، وهو إطار لم يعد ممكناً، بكل بساطة، في يومنا هذا. ومع ذلك، فإن الصورة الجلية والدقيقة للأقليات الإسلامية التي قدمها مؤرخون من أمثال المسعودي، يمكن أن تزودنا بإيحاءات يمكن تطبيقها من خلال مجالس تحكيم، أو يتم التفاوض بشأ ا في النهاية مع السلطات السياسية في أوروبا وغيرها. وتحدث الدكتور طاهر مهدي من جامعة فلنسيا، فركز تفكيره، مثل غيره من العلماء، على "الأقليات ومقاصد الشريعة"، وقال إنه لا يجب أن يخشى المسلمون اللجوء إلى الاجتهاد في سعيهم لوضع فتاوى جديدة لمواجهة الظروف المعاصرة. إضافة إلى ذلك، يجب علينا ألا نرى أنفسنا كمجموعة متضررة، أو أن نسمح لأنفسنا بأن نعامل كأقلية. وبدلاً من ذلك، يجب أن نقبل حقيقة أننا مواطنون أوروبيون ينتمون إلى الدين الإسلامي. إن التشريع الإسلامي القديم هو مصدر إلهام، ولكنه ليس قابلاً للتطبيق في جميع الأحوال. هذا يعني أن علينا أن نبتعد عن التعصب. وقال أن الخطوة المهمة الأولى في إعادة الإبداع الخلاق للتشريع هي إعادة النظر في العمليات التي تميز ضد المرأة، سواء في التراث الفقهي أو الأعراف الاجتماعية.

وبينما خصص اليوم الأول لاستعراض الآفاق النظرية، خصص اليوم الثاني من المناقشات لاستعراض حقائق تجارب الأقليات المسلمة للدلالة على التحديات والفرص أمام فقه الأقليات. وقد استعرضت الدكتورة سمية بيرنيلا عويس، عضوة الأكاديمية

الإسلامية السويدية، في الورقة التي قدمتها إلى المؤتمر بعنوان: "استراتيجية الزواج في أوساط الشباب المسلم في أوروبا"، الدراسات الميدانية الواسعة التي تمت في هذا الشأن، والتي تدلل على طبيعة المشاكل التي تواجه علاقات الجنسين في ظل الإطار الأوروبي. إن الشباب المسلم يعاني من نظريات تزداد تعقيداً باستمرار فيما يتعلق بمؤسسة الزواج، وتتطلب هذه المشكلة استراتيجية جديدة تركز في المقام الأول على الاختيار الشخصي، وتقلل من التركيز على إنجاب الأطفال، وقضايا العائلة الموسعة. إن زواج المرأة المسلمة من رجل غير مسلم وممارسة الفصل بين الجنسين، يجب أن تكون من أولويات البحث عند وضع مبادئ فقه الأقليات.

وقد عالج الدكتور أحمد الخطيب، المفكر السياسي، موضوع "مسألة العلاقات الجنسية في صفوف الشباب المسلم". وقد أجرى بحثاً حول خيارات الزواج المتاحة في الموروث الفقهي، وأجرى تقييماً لميزات كل واحدة منها. وقد أبرز ثلاث خيارات متاحة: الزواج المبكر، الزواج مع نية الطلاق، والزواج المؤقت. وبالنظر إلى ما تنطوي عليه مزاولة النشاط الجنسي غير الشرعي من نتائج وخيمة بالنسبة للشباب المسلم، فإن أبحاث فقه الأقليات يمكن أن تبرر إعادة تقييم للمسلّمات التاريخية القائمة، من أجل إيجاد صيغ قانونية (فقهية) مرنة، تتيح فرص ممارسة "الحلال" للشباب. وقد ناقش المشتركون مزايا الخيارات المختلفة التي قُدمت، والنتائج السلبية الخطيرة -الاجتماعية والنفسية- التي قد تنشأ عن كل منها، ودعوا إلى بدائل ذات جذور عميقة منبثقة من روح الإسلام والقانون.

وتحدث تشارلز لو جي إيتون، المؤلف المعروف والمذيع الشهير والصوت المسموع في الإسلام البريطاني، عن فقه الأقليات في إطار من الهوية المتحركة والمتنازعة. وقد دعا إلى العمل على تطوير إطار مناسب للتعبير عن الفقه الإسلامي، يكون متناغماً مع

الحضارة الإسلامية والأطر الكامنة في الفقه. لم يعد في وسعنا بعد الآن أن نكون في وضع المشاكس، بل يجب أن نتخذ موقف المحاور. المرونة تمنع الثورة، وخير الأمثلة على ذلك هو ما يتم التعايش معه من إيمان وحياة عادية يومية مستمدة من حقيقة الإسلام. وخلال المناقشات، لفت السيد إيتون الأنظار إلى أن النشاط الفقهي يجب أن يتم وأن يكون انعكاساً للسياق الذي يتم فيه، ولكن دونما رفض لنظام ظَل حياً وباقياً ومطوراً لقانون الشريعة على امتداد التاريخ الإسلامي. وقد حذر من أخطار النسبية، كما حذر من أن العلمانيين قد استفاقوا إلى القيم التي يمثلها الإسلام ويعتبرو ا ديداً لهم.

الدكتور عصمت علي، من كلية بيربك في جامعة لندن، والذي يدرس فيها الأخلاقيات القرآنية والنظريات القانونية فيه، قدم ورقة بعنوان: "التعددية: القوانين الإسلامية وغير الإسلامية – قضية تفسيرات"، شرح من خلالها معنى "القانون الإسلامي" في القرآن، وحاول إعادة تفسيره في ضوء الرسالة القرآنية العريضة والمشتملة على التعددية، معتبراً رسالتها بأ ا توسيع لنفس الرسالات العالمية التي جاءت قبلها وليس إحلالاً لمكا ا. وقال إن رسالة القرآن تعبر بالدرجة الأولى عن النظريات القانونية الأساسية، وليست قانوناً وضعياً مرتبطاً بزمان ومكان.

واستعرض دلوار حسين، وهو باحث في مؤسسة الأبحاث الإسلامية في ليستر، عملية تطبيع الإسلام في أوروبا، قائلاً أ ا تختلف عن موضوع علمنة المسلمين. إن كتابة يضعها أوروبي مسلم تنطوي على تساؤلات بالغة الخطورة، حول العوامل التي تترك أثراً عميقاً في أوضاعنا. إن تأثير العولمة، ومسألة الخصوصية التي تميز إقليماً جغرافياً عن الآخر، يجب أن تحفز أجوبة مناسبة إذا كان لفقه الأقليات أن يكتسب الشرعية اللازمة. إن استخدام نظريات علم الاجتماع لحل تلك القضايا المعقدة، هو

الذي يمكننا من بناء إطار قائم على فهم براجماتي ونظري لأوضاع المسلمين الأوروبيين.

في الجلسة الختامية للمؤتمر، انصب اهتمام المشاركين على فحص أنماط من الفكر الشرعي الإسلامي تكون له علاقة مباشرة باهتمامات ا موعات الإسلامية التي تشكل أقليات في بلادها. أحمد تومسون وهو محام ونائب رئيس جمعية المحامين المسلمين استعرض، برصيده الواسع الذي كسبه من خلال مرافعاته المستنبطة من القانون (الفقه) الإسلامي أمام المحاكم، ورقة بحث قدمها تحت عنوان: "استيعاب القانون الإسلامي للأحوال الشخصية ضمن القانون المحلي للمملكة المتحدة". وقال إن قانون الأحوال الشخصية هو أحد أكثر قوانين الشريعة حيوية وديمومة. وبالنظر إلى أن الأقليات المسلمة تسعى باستمرار إلى حل قضاياها ونزاعا ا العائلية على أسس من قانون الأحوال الشخصية الراسخ، فإن هنالك إمكانية لدمجه في القانون الإنجليزي المتوارث. وقد أعرب تومسون عن وجهة نظره بأن نمو وانتشار استخدامات هذا القانون سيجعلها متجذرة ومستندة إلى الأسبقيات القانونية المتعامل ا، مستخدمين في ذلك وسيلة التحكيم الملزم. مثل هذه الطرق القانونية القائمة يمكن، في اية الأمر، أن تتطور إلى نظام للتحكيم من قبل قضاة يتمتعون بكفاءات عالية وثقة الذين يوكلون أمرهم إليهم.

وقد أعرب الدكتور إحسان يلمز عن تخوفه من نشأة ما يسمى "بمجتهدي التجزئة" و"فقه الأقليات"، وبالتالي تمزق وتفرق مجمل النظام الشرعي الإسلامي عندما يمارس الأفراد (التخير) بين المدارس الفكرية والمذهبية. ومع الإدراك بأن القوانين، وما ينبثق عنها من تفرعات وتفسيرات، هي من شؤون ا تمعات المدنية، فإن هذا يعني بأن الفوضى القانونية المحتملة يجب أن تعالج وتدبر أيضاً. ويرى الدكتور يالمز أن الحركات

القائمة على الإيمان تعطي شرعية للأحكام المنبثقة عن اجتهاد اللجان، بحيث تعطي رواجاً وقبولاً لنظريات قانونية مبتكرة وتجعل عملية الاجتهاد عملية قابلة للتطبيق.

وفي ملاحظاته الختامية، شكر الدكتور أنس الشيخ علي المتحدثين والمشاركين، مؤكداً أن هدف جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين هو الجمع بين النظرية وبين التطبيق العملي. وذكر أنه، وكنتيجة لأعمال المؤتمر السنوي الرابع حول تعليم المسلمين في أوروبا، فقد وضعت جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين ورقة عمل عنوا ا "المسلمون والتعليم"، تبحث الورقة في قضايا واسعة ومتشعبة في حقل التعليم في المملكة المتحدة، على أمل أن تشكل أساساً للحوار بين دائرة التعليم والمهارات من جهة، وبين ممثلي الجاليات الإسلامية؛ وسوف تنشر هذه الدراسة في ‌ اية شهر آذار عام 2004. وأضاف قائلاً أنه بعد المناقشات التي جرت خلال انعقاد المؤتمر السنوي الخامس، فسوف تنظر جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين، خلال اجتماعها القادم، في إمكانية تفويض علماء اجتماع بوضع أبحاث محددة؛ سوف تركز تلك الأبحاث، ليس فقط على القضايا المعاصرة التي تواجه الجاليات الإسلامية في أوروبا، ولكن على قضايا وتحديات أخرى قد تنشأ في المستقبل. والمؤمل أن توضع مثل هذه الدراسات أمام مجالس الفقه وأمام الفقهاء الأفراد للنظر فيها وتقييمها.

التعريف بالتراث

أبي **الفداء سامي التوني***

الأخبار الطوال
لأبي حنيفة الدينوري[1]

هو أحد المصادر الهامة في التاريخ العام، ألفه أبو حِنِيفَة أحمد بن داود بن ونند الدينوري الحنفي استعرض فيه تاريخ أهل الكتاب والفُرس وعرب الجاهلية، وأتبعه بتاريخ صدر الإسلام وهو مثل بقية أجزاء الكتاب من حيث اهتمامه الأساسي بالأمور الفارسية، ثم أتبعه ببحث تاريخ الخلفاء باقتضاب تبعاً لتوليهم الخلافة.

افتتح أبو حنيفة الدينوري كتابه بنبذةٍ موجزةٍ في التاريخ القديم أبرز فيها تاريخ الإسكندر والفُرس، ثم تحدث بإسهاب عن تاريخ الساسانِيين، ثم انتقل من ذلك إلى فتح العراق مع وصفٍ نابضٍ بالحياة لمعركة القادسية، كما تعرض بتفصيل للحروب بين علي ومعاوية رضي الله عنهما وبين علي والخوارج، وهو لا يتوسع في تاريخ الأمويين إلا عند مقتل الحسين بن علي رضي الله عنه وثورات الأزارقة والمختار بن أبى عبيد الثقفي، واختتم الكتاب بلمحة موجزة عن الخلفاء من عبد الملك بن مروان إلى المعتصم الخليفة العباسي فلا يطيل في شيء من ذلك عدا كلامه عن سقوط الأمويين واضطرابات العلويين خاصة في "خراسان".

---

* باحث متفرغ للتحقيق العلمي لكتب التراث:
Samy_amz@hotmail.com، omtibank@hotmail.com
www.ommati.com

[1] أحمد بن داود بن وَنَنْد، الدِّيْنَوَرِيّ، أبو حنيفة، - أبو حنيفة الدِّيْنَوَرِيّ (... - 282هـ/895م) (وقيل في وفاته: 281، 290، 280هـ، والأشهر : 282هـ)
عالم مشارك في كثير من العلوم كاللغة والأدب والتاريخ والنبات والفلك والهندسة والجبر والحساب.
من آثاره : **الأخبار الطوال، الإصلاح، البحث في حساب الهند، الجبر والمقابلة، القبلة، النبات، الوصايا، كتاب في النقط والشكل بجداول ودارات**، ....

وقد اعتمد الدينوري في كتابه -شأنه شأن غيره من قدماء المؤرخين الإسلاميين- على الرواية عن الرواة الأوائل كعبيد بن شَرية الجُرهمي[2] (- 70هـ/689م)، والهيثم بن عدي[3] (- 206هـ/821م)، والشعبي (- 104هـ/722م).

وإذا كان البعض يأخذ علي الأخبار الطوال كما يأخذ على غيره من كتب التاريخ المصنفة على شاكلته جمع الروايات صحيحها وضعيفها وباطلها فإن جمع الروايات وتبويبها ومعرفة أسانيدها لم يكن في قدرته ولا قدرة غيره ممن سبقوه ممن تكبدوا مصاعب الجمع والتبويب أكثر مما فعلوه جمعاً وتبويباً فلم يكن في استطاعة الدينوري، والبلاذُري، واليعقُوبي، وابن قُتيبة وغيرهم أن يفعلوا أكثر مما قدموه لنا من الأخبار والتراجم والأنساب والأسانيد، وما جمعه الدينوري والذين سبقوه وعاصروه يعد تراثاً ثميناً له فوائده الجمة وقيمته الكبيرة، فهو الأساس الذي تقوم عليه دراسات الحاضر وهو المرجع للذين يبحثون في علم التاريخ وقضاياه.

وقد انتفع المؤرخون بكتاب "الأخبار الطوال" كابن الندِيم[4] وابن قُتيبة وغيرهما.[5]

وللأخبار الطوال مخطوطات في ليدن، وبطرسبرج.[6] وقد طُبِع الكتاب عدة مرات منها طبعة ليدن سنة 1306هـ/ 1888م بعناية المستشرق جرجاس،[7] ولَيدن أيضا سنة 1331هـ/ 1912م بعناية المستشرق كراتشكوفسكي،[8] كما طُبع في مطبعة السعادة بمصر سنة 1331هـ/ 1912م في 383 صفحة، على أن أحسن طبعاته طبعة وزارة الثقافة

---

2 ابن خلكان. **وفيات الأعيان**، 4 / 417 ، 420
3 **سير النبلاء** 10 / 103، **وفيات الأعيان** 6 / 106
4 مثلاً: الفهرست ص 73 ، وسماه (الطوال)
5 حاجي خليفة: **كشف الظنون**، 1/ 280
6 **بروكلمان** 2/ 230 ـ الطبعة العربية
7 W . Girgas (بروكلمان 2/ 213)
8 المرجع السابق. ويراجع حول كتاب **الأخبار الطوال** : بروكلمان. **تاريخ الأدب العربي** 2 / 231 ، **إيضاح المكنون** 3 / 43، **كشف الظنون** 1 / 280، **علم التأريخ عند المسلمين** ص 183 : 184 ، **ضحى الإسلام** 1 / 406 : 407 ، .....

بمصر سنة 1380هـ/ 1960م بتحقيق عبد المنعم عامر، وتقع في 467 صفحة من القطع الكبير.

وقد قام "يحيى عبارة" بانتقاء مواضع منه نشرها في كتابٍ باسم: "من كتاب الأخبار الطوال " طبع بوزارة الثقافة بسورية عام 1407هـ/ 1986م في 336 من القطع دون المتوسط ضمن سلسلة (المختار من التراث العربي).[9]

وللحافظ الصوري (- 441هـ/ 1057م)[10] تخريج "الأخبار الطوال" للدينوري في اثني عشر جزءاً.

"وتبدو القيمة التاريخية لكتاب "الأخبار الطوال" في أن مؤلفه قد عاصر بعضاً من حوادثه، وأنه دون في كتابه تفاصيل ما شاهد ورأى، وحقائق ما سمعه من كان شاهد قبله ورأى. وهو يتخير من حياة الفرس فترات يزودنا فيها حديثه عنها بمادة تاريخية تصلح للبحث المستفيض، وليس بين المؤرخين الإسلاميين وغيرهم من هو أقدر من أبي حنيفة الدينوري على معالجة تاريخ الفرس وعلى رواية تاريخ المسلمين في بلاد الفرس، فالدينوري فارسي الأصل تجري في عروقه دماء الفرس.. عاش رفيع القدر أصلاً ومعاشاً."[11]

---

[9] مجلة (عالم الكتاب) العدد 18 ص 121.

[10] هو: محمد بن علي بن عبد الله بن محمد، أبو عبد الله ، الشامي، الصوري، الساحلي: محدث، حافظ، مصنِّف.

انظر: ابن كثير : **البداية والنهاية** 12 / 60 : 61 ، الذهبي : **سير أعلام النبلاء** 17 / 627 : 631 ، خير الدين الزِّرِكْلِيّ: **الأعلام** 6 / 275 : 276 ، عمر عبد السلام تدمري: مقدمة تحقيق كتاب معجم الشيوخ لابن جميع، ص 25 : 26.

[11] راجع مقدمة تحقيق الكتاب (مصر: وزارة الثقافة) ص ج.

إخبار العلماء بأخبار الحُكماء
لجمال الدين القِفْطِي [1]

يطلق لفظ "الحكمة" في اصطلاح كتب التراث الإسلامي على طائفة من العلوم العقلية التي تبحث في حقيقة الأشياء المحسوسة أو التي يدركها العقل بالنظر، و"علـوم الحكمة" مِن العلوم الدخيلة التي اقتبسها مفكرو الحضارة الإسلامية بعـد الاتصـال بالحضارتين الإغريقية والفارسية بخاصة.

وقد قُسمت علوم الحكمة عندهم إلى أقسام منها ما عرف بالعلم الإلهي والعلـم الرياضي والتعليمي، كما قُسمت علوم الحكمة إلى عملية ونظرية. فالحكمة العمليـة تبحث في سلوك الإنسان وتعرفه فضائل النفس وآفا ا، وتقابل ما يعرف بعلم الأخلاق أو ذيب الأخلاق، فإذا اتصل موضوعها بالجماعة القريبـة عرفـت بعلـم تـدبير

---

(1) هو: علي بن يوسف بن إبراهيم بن عبد الواحد بن موسى، الشيباني، القِفْطِيّ، جمال الدين، أبو الحسن (568 هـ/ 1172م – 646 هـ/ 1248م):

وزير، مؤرخ، أحد الكتاب المبرزين في النظم والنثر، مشارك في النحو واللغة والفقه وعلم القرآن والحديث والأصول والمنطق والرياضة والنجوم والهندسة والتاريخ والجرح والتعديل.

ولد بقفط من الصعيد الأعلى بمصر، وولي قضاء حلب في أيام الملك الظاهر، ثم الوزارة في أيام الملك العزيز سنة 633هـ/ 1235-1236م، وأطلق عليه لقب القاضي الأكرم، وكان جماعاً للكتب، قدرت مكتبته في زمانه بخمسين ألف دينار، وكان لا يحب من الدنيا سواها، ولم يكن له دار ولا زوجة.

من آثاره: **تاريخ النحاة وتاريخ بني بويه وتاريخ بني سلجوق وإخبار العلماء بأخبار الحكماء وإنباه الرواة على أنباه النحاة والدر الثمين في أخبار المتيمين وأخبار مصر وتاريخ اليمن وأخبار آل مرداس وأخبار المصنفين وما صنفوه وإصلاح خلل الصحاح للجوهري ونهزة الخاطر في الأدب**، وكتاب **المحمدين من الشعراء.**

وانظر إن شئت: الذهبي: **سير النبلاء** 23 / 227. (145)، ياقوت الحموي: **معجم الأدباء** 4 / 381: 397 (675)، ابن شاكر الكتبي: **فوات الوفيات** 2 / 191: 193 (324)، السيوطي: **حسن المحاضرة** 1 / 554 (12)، الزركلي: **الأعلام** 5 / 33.

المنـزل،[2] وإذا كانت عامة عرِفت بالحكمة المَدنية أو السياسِية. أما الحكمة النظرية فهي معرفة الحق لذاته.

وقد قسم القدماءُ علوم الحكمة -وعنهم أخذ المفكرون الإسلاميون ومنهم ابن خلدون[3] - إلى سبعة علوم هي: المَنطق، والأرثماطيقى (وهي الحساب)، والهندسة، والهَيئة (وهو: الفَلَك)، والمُوسيقى، والطبيعيات، والإلهيات، ولكل علم من هذه العلوم فروع تتفرع عنه، كما استخدِم لفظُ "الحكمة" مرادفاً لعلم الكيمياء، ونقلت هذه العلوم إلى العربية منذ العصر العباسي الأول وحذقها جماعة من المفكرين المسلمين كالفارابي وابن سِينا وابن رشد وابن الصائغ؛ حتى لقب الفارابي بالمعلم الثاني بعد أرسطوطاليس وأوكل إليه المنصور الساماني إنشاء مكتبة بأصبهان عرفت باسم "صوان الحكمة."

ولما رأى بعض المفكرين المسلمين في العلوم الحكمية ما يخالف الشرع وضعوا دراسات للعقائد عرفت باسم علم الكلام، ومنهم من مزج بين هذه العلوم وبين أصول الشرع كابن حزم فتصدى لهم ورد عليهم، وزيف آراءهم آخرون كابن رشد والغزالي.[4] ولقد اهتم القِفْطي بالتصدي لترجمة أعلام المشتغلين بعلوم الحكمة أو شيء

---

[2] علم تدبير المنـزل عندهم: علم يعرف منه اعتدال الأحوال المشتركة بين: الإنسان، وزوجته، وأولاده، وخدامه؛ وطريق علاج الأمور الخارجة عن الاعتدال.
قالوا: وليس المراد بالمنـزل في هذا المقام: البيت المتخذ من الأحجار والأشجار، بل المراد: التآلف المخصوص، الذي يكون بين: الزوج والزوجة، والوالد والولد، والخادم والمخدوم، والمتمول والمال، سواء كانوا من أهل المدر، أو أهل الوبر.
(راجع: حاجي خليفة: **كشف الظنون**، 1 / 381.

[3] راجع **مقدمة ابن خلدون**، بيرزت: مؤسسة جمال، ص 399

[4] عطية الله، أحمد: **القاموس الإسلامي** 127/2: 128، وانظر أيضاً: الشهرستاني: **الملل والنحل** 3 /17، **كشف الظنون** 1/ 676: 681، التهانوي: **كشاف اصطلاحات الفنون** 1/ 36، الفيروزابادي: **بصائر ذوي التمييز** 46/1، 54: 55

منها، فكان كتابه "إخبار العلماء بأخبار الحكماء" -الذي اشتهر بين الناس بشطره الثاني (أخبار الحكماء)[5]- ولقد حدد الغرض من تأليفه في صدر الكتاب فقال:[6]

"وقد عزمت -بتأييد الله- على ذِكر من اشتهر ذكره من الحكماء مِن كل قبيلة وأُمة قديمها وحديثها إلى زماني وما حفِظَ عنه من قول انفرد به أو كتاب صنفه أو حكمة عِلية ابتدعها ونسِبت إليه. فإني رأيت ذلك من الأمور التي جهلَت والتواريخ التي هجِرت، وفي مطالعة هذا اعتبار بمن مضى وذِكر من خلَف. وهو اعتبار أرجو به الثواب لي ولقارئه إن شاء الله تعالى..."

وقد اشتمل "أخبار الحكماء" للقفطي على نحو أربعمائة ترجمة[7] من علماء الحكمة (في الإلهيات، والفلسفة، والمنطق، والفَلَكِ، والتنجيم، والرياضيات: الهندسة والمثلثات والميكانيكا والحساب، ... وغير ذلك) في شتى الأمم من بدايتها إلى عصر المؤلف في القرن 7هـ/ 13م، من المصريين القدماء، والكلدان، واليونان، والرومان، وعلماء الحضارة الإسلامية، على اختلاف دياناتهم من الوثنيين والصابئة واليهود والنصارى والمسلمين، مِن المؤمنين والملحدين والمشركين.

وافتتحه بترجمة إدريس عليه السلام، على زعم من قال -وكَذّبوا- أن العلوم الحكمية كانت نبوة أُنزلت عليه (عليه السلام) -أورثها لتلاميذه وتلاميذ تلاميذه وهلم جرا.[8]

ساق القفطي تراجم كتابه مرتبة على الحرف الأول -فحسب- من أسماء الشخصيات التي ذكرها، وقد خلط الأسماء بالنسب (فذكر "التميمي" -مثلاً في التاء

[5] مثلاً: طاش كبرى زاده: **مفتاح السعادة** 1 / 289.
[6] **أخبار الحكماء** ص 2.
[7] وفق النسخة المنشورة التي بين أيدينا، مصر: مطبعة السعادة.
[8] انظر ص 2.

بين الأسماء)، ثم أعقب الأسماء بالكُنى، ثم الأبناء (أي من عرف بابن فلان)،[9] وبهم انتهى الكتاب.

وليس للتراجم منهج محدد، فالمؤلف يسوق في الترجمة ما يعرفه عن الشخصية دون اعتبار للطول أو القصر، فجاءت التراجم متباينة الطول، احتوت على ما بلغه من أخبارهم ومؤلفاتهم وشيء من أقوالهم.

ولم يكن التحقيق العلمي هو هاجس المؤلف،[10] الذي لم يعرف عنه الدراية بعلوم الحكمة أصلا، لذا جاء الكتاب غير محرر، وجاءت فيه أخبار وأقوال وآراء تردد ما كان شائعا من ثقافة عصر المؤلف وما قبله من أقوال اليونانيين والأخباريين وغيرهم تحتاج إلى التمحيص،[11] لكنها -على أية حال- لا يمكن تجاهلها ففيها ما بقي لنا من معرفة تتصل بالحوادث والشخصيات القديمة، وعلينا أن نعكف على هذه الأقوال لاستخراج الصحيح من بينها.

وفي الكتاب أسماء شخصيات تحتاج شيئا من التأمل لمخالفتها النطق أو الرسم المتعارف عليه الآن (مثل أوميروس الشاعر،[12] الذي يعبر عنه اليوم بهوميروس،.. وغيره)

والكتاب غني بالمعلومات عن أعلام الحضارة الإسلامية في شتى العلوم العقلية والعملية، مع بيان آرائهم ومهاراتهم وحيلهم وأفكارهم ومخترعاتهم وفوائد كثيرة متعلقة بهم، كما يعكس صورة صادقة لما كانت تموج به بلدان الإسلام من عناية بالعلم واهتمام بالبحث والمناقشة والمناظرة أيضاً.[13]

---

(9) مثلاً: ابن أبي رميثة، ابن وصيف، ابن مقشر، ...إلخ

(10) عدا إشارات نادرة في بعض مواضع الكتاب أشار فيها المؤلف إلى إعراضه عن سياق بعض الأخبار لبعدها على المعقول.

(11) انظر مثلا **قصة السمكة العجيبة** ص 53: 54.

(12) ص 49

(13) مثلاً البصرة ص 59.

وقلما أشار القفطي إلى مصادره التي لم نتبين منها إلا القليل مثل: الفهرست لابن النديم و"طبقات الأطباء والحكماء "لابن جلْجل."

وللكتاب عدة مخطوطات منها نسخة قديمة كتبت سنة 622هـ (في حياة المؤلف)، وهي محفوظة بمكتبة خالد أفندي.[14]

وللزوزني:[15] "المنتخبات المقتطفات من كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء،" وهو الذي نشره المستشرق ليبرت Lappert باسم "تاريخ الحكماء" في ليبزيك سنة 1904م في 488 صفحة، ثم أعاد طبع المختصر أمين الخانجي معتمدا على نسخة ليبرت مقابلا على ثلاثة نسخ خطية بمطبعة السعادة بالقاهرة سنة 1326هـ/ 1908م في 288 صفحة من القطع المتوسط، أضيف إليها فهرس للأعلام، وقد أعادت نشره مصورا عنها دار الآثار ببيروت (بدون تاريخ) باسم (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) بعد أن أسقطت صفحات من آخر فهرست الأعلام والاسم مصحف على غلافي الكتاب الخارجي والداخلي (بفتح همزة "إخبار").

وهي طبعة لا تليق بالكتاب فيها أخطاء وتحريف، ولا فهارس لها سوى فهرس التراجم، وهو ما يحجب عن القارئ والباحث الكثير مما يذخر به الكتاب من ذخائر يصعب الوصول إليها بغير فهارس.

كما ترجم كتاب القفطي قديما إلى الفارسية ميرزا محمد إبراهيم مستوفي في عهد السلطان العثماني سليمان الأول المعروف بالقانوني (- 674هـ/ 1566م)، وتوجد من هذه الترجمة نسخة خطية في طهران.

---

[14] كما قال بروكلمان في **تاريخ الأدب العربي**، 6 / 44.

[15] محمد بن علي بن محمد الزوزني صنفه سنة 647هـ/ 1249م.

عيون الأخبار
لابن قُتيبة الدينوري[1]

شدت انتباه ابن قُتيبة ظاهرةٌ شاعت في عصره هي "شيوع الجهل بين الكُتابِ وضآلة مِعارفهم" إلى حد وقوع المُقَدمِين منهم في أخطاءَ وألوان من الجهل فاضحة، مما دفعه إلى وضع كتابه "أدب الكاِتب"، وفي هذا يقول ابن قتيبة:

"فَلَما أنْ رأيت هذا الشأن (يريد الحرص على العلم) كُل يومٍ إلى نقْصان، وخشِيت أن يذهب رسمه، ويعفو أثره، جعلت له حظاً من عنايتي وجزءاً من تأليفي، فعملت لمُغفِلي التأديب كتباً خفافاً في المعرفة وفي تقويم اللسان واليد..."[2]

وقد شرع ابن قُتيبة في علاج هذه الظاهرة بكتابه "أدب الكاِتب" الذي اشتمل على أربعة كتب: (المعرفة)، (تقويم اليد)، (تقويم اللسان)، (أبنية الأفعال والأسماء)،

---

(1) هو: عبد الله بن مسلم بن قُتَيْبَة، الدِّيْنَوَرِيّ، أبو محمد، المعروف بابن قتيبة وبالقُتَبِيّ أيضاً (213هـ/ 828م - 276هـ/ 889م) : من أئمة الأدب، ومن المصنفين المكثرين. انظر:
الذهبي: **سير النبلاء** 13 / 296 : 302 (138)، ابن خَلّكَان: **وَفَيَات الأعيان** 3 / 42 : 44 (328)، الزركلي: **الأعلام** 4 / 137، السيد أحمد صقر : مقدمة **تأويل مشكل القرآن** ص 1 : 87.

(2) **أدب الكاتب** ص 9.

لكنه ما لبث أن أدرك أن ذلك القدر من الجهد لم يكن كافيا، وهنا نشأت الحاجة إلى تأليف كتابٍ آخر يكمل به ما أراد، فكان كتابه " عيون الأخبار "؛ قال ابن قتيبة:[3]

"وإني كنت تكلفت لمُغفِلي التأدب من الكُتّابِ كتاباً في "المعرفة" وفي "تقويم اللسان" و"اليد" حين تبينت شمولَ النقص ودروس العلم وشغل السلطان عن إقامة سوق الأدب حتى عفَا ودرس،[4] بلغت به فيه (يريد: بلغت بالكتاب المشار إليه في تحقيق الهدف المرجو منه) هِمةَ النفْس وثَلَج الفؤاد (أي: غاية رضاه)، وقيدت عليه به ما أطرفني الإله ليوم الإدالة، وشرطت عليه (أي على المتأدب من الكتاب الراغب في التزود بالمعرفة) مع تعلمِ ذلك تحفظِ عيون الحديث، ليدخلها في تضاعيف سطوره متمثلاً إذا كاتب، ويستعين بما فيها من معنى لطيف ولفظٍ خفيف حسن إذا حاور."

هكذا أراد ابن قتيبة لعيون الأخبار -ويعني اسمه: الروايات النادرة الهامة - أن يكون مكملاً للهدف المرجو، وقد قسم كتبه عشرة أبواب، تدور حول موضوعات لا ينقصها التكامل:

1- (كتاب السلطان): تناول كيفية التعاون مع الحاكم والعمل له، وآداب صحبته في جميع أحواله، والتلطف في مخاطبته وإلقاء النصيحة إليه. ويلحق بأحوال السلطان في السلم أحواله في الحرب، وهو الكتاب الثاني.

2- (كتاب الحرب): تحدث فيه عن آداب الحرب وحيلها ومكائدها، وعددِها وآلا ا، وأوقا ا المناسبة، والتشاور والمناصحة بين السلطان ورعيته فيها.

3- (كتاب السؤدد): وهو حافل بالكثير من الدروس، خاصة ما يمت إلى الخصال المحمودة وأضدادها كالتواضع الذي يضاده الكِبر والعجب، وكالحلم الذي

---

(3) 1 / ط : ي
(4) دَرَسَ أي انمحى حتى لم يبق منه إلا آثار وعلامات ضئيلة.

يضاده الغضب، والعز الذي يضاده الذلّ، وفيه حديث عن المزاح والترخص فيه، والتوسط في الأمور عامة وفي الدين خاصة لأن التوسط فضيلة.

وفيه حديث عن علامات السؤدد في الحَدث وأسبابه في الكبير، وعن الهمة السامية والمخاطرة بالنفس في طلب المعالي، والتواضع والكبر والعجب والحياء والعقل والحلم ... إلخ

4- (كتاب الطبائع والأخلاق المذمومة): مداره على الصفات المنهي عنها: الحسد، والغيبة، والسعاية، والحُمق، والكذب، والقِحة، وسوء الخُلُق، وهي الصفات التي تضاد صفات السؤدد.

وفيه الإخبار عن تشابه الناس في الطبائع، وذمهم، وعن مساوئ الأخلاق من الحديث، والغيبة، والسعاية ، والكذب، وسوء الخلق ... إلخ، وطبائع الحيوان والنبات، وما جاء في ذلك من النوادر وأبيات الشعر.

5 – (كتاب العلم): وهو مكمل لكتاب السؤدد، وفيه الكلام عن الأهواء، والكلام في الدين، والرد على الملحدين، وجملة من خطَب الخلفاء والولاة والبلَغاء كلها في أمور السياسة والدين وا تمع.

وفيه الإخبار عن العلم والعلماء والمتعلمين، وعن الكتب، والحفظ، والقرآن، ووصايا المتأدبين، والبيان، والبلاغة...

6- (كتاب الزهد): وهو مكمل لكتاب "السؤدد"، ومقابل لكتاب "الطبائع والأخلاق المذمومة "، وفيه إلى جانب الحديث عن مظاهر الزهد أخبار عن مقامات الزهاد عند الخلفاء والملوك، وكلام في إصلاح أحوال الناس عن طريق التعليم وإسداء النصح لمن يطلبه، أو ما يرى أنه جدير بالنصح سواء كان من عامة الناس أو الحكام

الذين لم تغفل تلك الفئة عن تعهدهم بالنصح والتقويم انطلاقًا من إيما ا بدورها الذي فرضه الدين عليها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفيه صفات الزهاد وكلامهم في الزهد والدعاء والبكاء والمناجاة وذكر الدنيا والتهجد ... إلخ

7- (كتاب الإخوان): في العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، والمناسبات التي تتجسم فيها هذه العلاقات: الزيارة، التعازي، التهاني، عيادة المريض، والمواقع التي تبرز فيها خصوصية هذه العلاقات من المعاتبة والاعتذار والتجني والتباغض والعداوة والمحبة والإنصاف ومداراة الناس وحسن الخلق، وفيه الحديث عن اتخاذ الإخوان واختيارهم، والإخبار عن المودة والمحبة... إلخ

8. (كتاب الحوائج): فيما يمكن تسميته بتبادل المنافع بين أفراد ا تمع، هذه المنافع التي يتوسل إلى تحقيقها بطلبها في وقتها وعند أهلها والصبر عليها، وقد يتوسل إليها بلطيف الكلام، وربما بالرشوة أو الهدية لتتخللها مواقف الشكر والثناء والقناعة والاستعطاف أو الحرص والإلحاح، وفيه حديث عن استنجاح الحوائج بالكتمان، والصبر، والجد.. إلخ.

9- (كتاب الطعام): تعرض فيه لآداب الطعام وصنوفه وما يتصل به من الجوع والصوم والضيافة وأخبار المتطفلين والبخلاء ونوادرهم، وأخبار الأَكَلَة، والأدواء التي تنتج عن الإفراط في الأكل، والألوان المختلفة من المأكولات.

وفيه الإخبار عن الأطعمة الطيبة والحلوى، والخبائث منها التي يأكلها فقراء الأعراب، والدعاء إلى المآدب والضيافة، وأخبار البخلاء.

10- (كتاب النساء): فيه حديث عن عدد من الصفات والعاهات التي تكرهها المرأة في الرجل، إلى كلام في عدم المغالاة في المهور وصفات الزوجة الصالة والزوج

الصالح ووصايا الآباء والأمهات للبنات عند زواجهن، وكلام في ذم المبالغة في الغيرة، وكلام في القيام والغناء، إلى أشعار في الغزل وكلام في مساوئ النساء. فيه حديث عن اختلاف النساء في أخلاقهن وخلقهن، وما يختار منهن للنكاح، والحسن والجمال والقبح والدمامة والسواد والعاهات والعجز... وهذا الكتاب هو أكبر كتب عيون الأخبار حجماً فهو يعدل ربع الكتاب.

هذا القَدر المعرفي في عيون الأخبار يشتمل على معارف سياسية (كما في كتاب السلطان)، وحربية (كما في كتاب الحرب)، وأخلاقية (كما في كتاب السؤدد وكتاب الزهد)، ونفسية (كما في كتاب الطبائع والأخلاق المذمومة)، واجتماعية (كما في كتاب الإخوان وكتاب الحوائج)، وسلوكية عملية (كما في كتاب الطعام)، وأدبية تعليمية (كما في كتاب العلم)، وإنسانية عاطفية (كما في كتاب النساء).

على أن الفصل الكامل بين موضوعات هذه الكتب غير ممكن، إذ تتداخل المعلومات والأخبار الواردة فيها، وتتكرر أيضاً، على أن "عيون الأخبار" يتجاوز الفئة التي وجه إليها ابن قتيبة كتابه "أدب الكاتب" إلى فئات ا تمع على اختلاف مشار ا وميولها، ولم يعد موجها إلى "مغفلي التأدب" من الكُتاب خاصة، وذلك ما تحمله كلمة ابن قتيبة: "وهذه عيون الأخبار نظمتها لمغفل التأدب تبصرة ولأهل العلم تذكرة ولسائس الناس ومسوسهم مؤدباً وللملوك مستراحاً من كد الجِد والتعب. وصنفتها أبواباً، وقرنت الباب بشكله والخبر بمثله والكلمة بأختها ليسهل على المتعلم علمها وعلى الدارس حفظها وعلى الناشد طلبها، وهي لقاح عقول العلماء ونتاج أفكار الحكماء، وزبدة المخض وحلية الأدب، وأثمار طول النظر، والمتخير من كلام البلغاء وفطن الشعراء وسير الملوك وآثار السلف. جمعت لك منها ما جمعت في هذا الكتاب

لتأخذ نفسك بأحسنها وتقومها بثقافتها وتخلصها من مساوئ الأخلاق كما تخلص الفضة البيضاء من خبثها، وتروضها على الأخذ بما فيها من سنة حسنة وسيرة قويمة وأدب كريم وخلق عظيم، وتصل ا كلامك إذا حاورت وبلاغتك إذا كتبت... فإن الكلام مصايد القلوب والسحر الحلال."[5]

فالكتاب يشكل منظومة معرفية منوعة، سلك فيها ابن قُتيبة مسلك ما يسمى عند القدماء بكتب (الأخبار)، وهي مؤلفات تم بنقل الروايات المتعلقة بموضوع ما في مكان واحد تقدمها للقارئ ليجد في اجتماعها صورة كلية متكاملة مع المعرفة تدور حول الموضوع المقصود، وقد تكون هذه الأقوال فيما بينها متوافقة أو متناقضة متضاربة تحمل وجهات نظر متباينة لتقدم للقارئ الرؤى المختلفة في القضية ليرى فيها رأيه دون حجرٍ على القارئ ولا القائل المنقول عنه، وهذه المؤلفات يغلب عليها السرد للأقوال بإيجاز دفعاً لعدم إملال القارئ، كما أن ابن قُتيبة جرى في كتابه على طريقة الأخباريين من رواية الأخبار غالباً بأسانيد لا يفرح ا فغالبها إما معلق أو مقطوع أو معضل مما لا يقبل أهل الحديث الاحتجاج به، وهو أمر يجب أن يكون معلوماً لقارئ الكتاب أنه يقرأ كتاباً في الأدب لا يمثل مصدراً للاستدلال الشرعي، وما قصد به مؤلفه هذا المعنى.

ولقد تجاوزت سعة اطلاع ابن قتيبة في الكتاب المصادر العربية إلى غير العربية، فإذا أورد أحاديث عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين أورد بعدها ما قرأه في الكتب الهندية والفارسية وغيرها مما يناسب الموضع، وما كانت هذه المعرفة حصيلة أيام، بل

---

(5) 1 / ي : ك. ونلفت نظر القارئ أن صدر هذا البحث مستفاد من تقديم د. عبد الحكيم راضي لعيون الأخبار إصدار الهيئة العامة لقصور الثقافة للكتاب 1 / 5 : 29، وفيه فوائد كثيرة.

ها هو يصرح بمصادره فيقول في صدر الكتاب:[6]

"واعلم أنا لم نزل نتلقط هذه الأحاديث في الحداثة والاكتهال عمن هو فوقنا في السن والمعرفة، وعن جلسائنا وإخواننا، ومن كتب الأعاجم وسيرهم، وبلاغات الكتاب في فصول من كتبهم، وعمن هو دوننا غير مستنكفين أن نأخذ عن الحديث سناً لحداثته ولا عن الصغير قدراً لخساسته ولا عن الأمة الوكْعاء لجهلها فضلاً عن غيرها فإن العلم ضالة المؤمن من حيث أخذه نفعه، ولن يزري بالحق أن تسمعه من المشركين، ولا بالنصيحة أن تستنبط من الكاشحين... "

إلا أنه يلفت نظر القارئ كثرة النقل عن الجاحظ دون ذكره غالباً إلا في مواضع قليلة باسمه،[7] وهو ما دفع بعض القدماء إلى ا امه بالسرقة عن الجاحظ،[8] وهذا مدفوع بأنه إنما يروى عنه بالإجازة، وقد صرح بذلك في غير موضع في كتابه.[9]

ولقد لقي الكتاب انتشاراً وقبولاً لدى القدماء، فرجعوا إليه ونقلوا عنه،[10] وقد ألح ابن عبد ربه (الأندلسي) في تاليف كتابه "العقد الفريد" بصورة خاصة على "عيون الأخبار" لابن قتيبة فأكثر الأخذ عنه حتى أن بعض أبواب العقد نسخ واضح من أبواب مماثلة في كتاب عيون الأخبار.

ولعيون الأخبار مخطوط بمكتبة كوبريلي (رقم 1344) (منه نسخة مصورة بدار الكتب المصرية رقم 4297 – أدب)، وهي نسخة خالية من الضبط وخطها غير واضح بعيد عن الإتقان، كثيرة التحريف والأخطاء، كتبها إبراهيم بن عمر بن محمد بن علي

---

(6) 1 / س.

(7) 1 / 219، 2 / 56، 204، 3 / 199، 216، 249، وبلقبه " الجاحظ " في 3 / 137

(8) وهو ما حكاه الحافظ ابن حجر عن بعضهم في ترجمة ابن قُتَيْبَة في **لسان الميزان** ج 3.

(9) 3 / 199، 216، 249

(10) ذكره الذهبي في **سير النبلاء** 13 / 297، وكذا ابن حجر في **لسان الميزان** 3 / 358، وغيرهم، فهو معروف لديهم لا شك في نسبته إليهن متوفر بين أيديهم.

الواعظ الجزري في شهور سنة 594، وتقع في 651 صفحة.

وآخر في بطرسبورج (لينجراد)، تحوي الجزءان الأولان فقط (منه نسخة مصورة بدار الكتب المصرية رقم 5549 – أدب)

وقد قام بتحقيق الكتاب المستشرق بروكلمان ونشره في جوتينجن سنة 1899: 1908، مع ملاحظاته باللغة الألمانية، معتمداً على مخطوطي بطرسبورج وكوبريلي، وأعاد طبع الكتاب الأول (كتاب السلطان) محمد إبراهيم أدهم الكتبي في مصر سنة 1324هـ / 1907م.

ثم قام القسم الأدبي بدار الكتب المصرية بتحقيق الكتاب -معتمداً على مخطوطي كوبريلي وبطرسبورج- وإصداره في طبعة علمية رصينة بين عامي سنة 1924: 1930 مع تذييل وامش تفسر الغريب وتوضح الغامض مع ضبط مشكل الألفاظ طبعة بالغة الإتقان جميلة الخط أنيقة المظهر ألحق ا فهارس رجال السند، وأسماء الشعراء، والأعلام، والأمم والقبائل والأرهاط والعشائر ونحوها، والأماكن، والكتب، والأمثال، وأيام العرب، والقوافي، وأنصاف الأبيات، مع وضع علامات الترقيم وتصحيح الأخطاء وتكميل الناقص من المصادر الأخرى المطبوعة والمخطوطة وبيان أسماء الأمكنة والبلدان.

وقد أعادت نشره مصوراً عن هذه الطبعة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، بمصر ضمن سلسلة الذخائر سنة 2003م.[11]

والكتاب لا غنى عنه للباحث في التراث العربي شأنه في ذلك شأن كتابي البيان والتبيين والكامل. وفي الكتاب شأنه شأن كتب الأدب الكثير من الفوائد التي تنقل إلينا

(11)8/ 2003 : 9 / 2003 (أرقام 101 : 104)

طبائع العرب بل والأمم التي خالطوها، وفيه من الجد والهزل في العلوم المختلفة الكثير، وفيه من اللغة والأخبار والأحداث، إلا أن المؤلف لم يراع الصحة التاريخية لما يروي، وعلى القارئ والباحث ألا يتخذ منه مصدراً للتوثيق العلمي، وإن ساقها المؤلف مساق الصحيح وأسندها بإسناد لا يفرح به، فإن غالب أسانيد الكتاب معلقات ومراسيل ضعيفة، وفيه أخبار لفُساق لا ينبغي أن تحمل على أخلاق العرب وعاداتهم.[12] وفيه أخبار نسبت إلى عصور الخير من الصحابة والتابعين لا يمكن قبولها منها قصة مصعب بن الزبير مع الشعبي وعائشة بنت طلحة،[13] وفيه نصوص بعض الأحاديث جاءت بخلاف المروي المعروف في كتب الرواية المعتمدة،[14] وقد عالج مصححو طبعة دار الكتب المصرية هذه الأحاديث معالجة غير أهل الاختصاص فأحالوها إلى كتب ليست من كتب الرواية.[15]

(12) مثل 4 / 22
(13) 4 / 21، وأيضاً علقمة خذي أحسن زينتك 4 / 19
(14) مثلاً حديث من ترضون خلقه وخلقه 4 / 10
(15) مثلاً خرجوا حديثاً من أسد الغابة 4/ 18، وأخر 4 / 19 من أخبار النساء لابن الجوزي